SYSTEM DER KRITISCHEN PHILOSOPHIE

Carl Göring

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

SYSTEM

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

Digitized by Google

Digitized by Google

SYSTEM

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

CARL GÖRING,
DR. PHILOS.

ERSTER THEIL.

„Um Irrthümer zu vermeiden, muss
man die Quelle derselben, den Schein,
zu entdecken und zu erklären suchen."
Kant.

LEIPZIG,
VERLAG VON VEIT & COMP.
1874.

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

96757
MAY 29 1906
B
G55

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Seite

Der Anfang der Philosophie 3

Die psychologische Grundlage der Theorie des Wissens.

Cap. I. Das Verhältniss der Theorie des Wissens zur Metaphysik und Psychologie 36

Cap. II. Methode der Forschung. Kussmaul's Beobachtungen an Neugebornen. Folgerungen daraus. Die natürlichen Triebe 41

Cap. III. Das Verhältniss zwischen Wille und Gefühl. Die ursprüngliche Unbewusstheit des Willens. Einwände dagegen 60

Cap. IV. Die Falschheit der Unterscheidung zwischen niederem und höherem Willen 78

Cap. V. Die Absonderung des Gefühlsvermögens. J. B. Meyer. v. Kirchmann. Falsche Auffassung der Lehre Plato's 96

Cap. VI. Die Trennung der Triebe und Gefühle in sinnliche und geistige. Missbrauch des Wortes Gefühl. Resultat der Untersuchung . . . 107

Cap. VII. Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein wird fälschlich mit Wissen identificirt. Ulrici's Theorie von dem Ursprunge des Bewusstseins 126

Cap. VIII. Der Begriff des Ich und Selbst. Bergmann's und Baumann's Ansichten 153

Cap. IX. Entstehung der Wahrnehmungen und Vorstellungen aus den Sinnesgefühlen. Entgegenstehende Meinungen 170

Cap. X. Die unbewusste Vorstellung 184

Cap. XI. Die natürliche Entwickelung des Intellekts unter dem Einfluss des Willens. Der Wissenstrieb 194

Digitized by Google

Die Theorie des Wissens.

Seite

Cap. XII. Der Begriff des Wissens nach Baumann. Kritik desselben . 229

Cap. XIII. Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die Kriterien alles Wissens 253

Cap. XIV. Das Denken als sekundäre Operation ist subjektiv beeinflusst; nur die Sinnesempfindung ist der objektiven Nothwendigkeit unterworfen 266

Cap. XV. Das a priori in der Erfahrung 277

Cap. XVI. Unmittelbares Bewusstsein und vermitteltes Wissen; die Logik und ihre Gesetze 298

Digitized by Google

Vorwort.

Dem historischen Kriticismus oder Kantianismus gehört das vorliegende System der kritischen Philosophie nicht an; doch ist diese Bezeichnung gewählt worden, weil die Kritik im allgemein wissenschaftlichen Sinne die Grundlage des Systems bildet. Das Geschäft dieser Kritik ist ein doppeltes; einmal soll sie die Erkenntniss von den vorhandenen Irrthümern befreien, sodann fällt ihr die positive Aufgabe zu, den festen Punkt aufzuzeigen, von welchem alles Erkennen und Wissen ausgeht, und welcher daher die unumgängliche Voraussetzung der Erkenntniss — und somit auch der Kritik — ist. Die einseitig negative Kritik, welche sich geberdet, als ob sie absolut voraussetzungslos sei, steht der Begründung der wissenschaftlichen Philosophie nicht minder im Wege, als der kritiklose Dogmatismus, dessen Phantasiegebilde den Wissenstrieb täuschen. Erst die Verbindung der Kritik mit der systematischen Philosophie ist es, welche den Fortschritt auf philosophischem Gebiete ermöglicht.

Diesen Weg zur Lösung des philosophischen Problems hat der Verfasser eingeschlagen; wenn er ihn, wie natürlich, für den einzig richtigen hält, so ist er doch weit entfernt von der Meinung, dass ihm die befriedigende Lösung wirklich gelungen sei, da die Grösse der Aufgabe die Kräfte des Einzelnen weit übersteigt. Aber das Wesen der Wissenschaft bringt es mit sich, dass auf unbedeutenden Anfängen durch die bessernde und fördernde Thätigkeit berufener Mitarbeiter sich allmälig ein stattlicher Bau erhebt, jedoch nicht ohne diese Anfänge; ob dieselben die richtigen waren, kann erst die Weiterführung des Werkes lehren. So legt ausser andern Opfern

Digitized by Google

die Wissenschaft ihren Jüngern auch noch dieses auf, dass sie Versuche, deren Unfertigkeit ihnen selbst am wenigsten verborgen ist, der öffentlichen Beurtheilung übergeben müssen.

Die Mitwirkung Anderer ist in diesem Werke bereits in Anspruch genommen worden, indem deren begründet erscheinende Ansichten theils wörtlich wiedergegeben, theils auf ihre Ausführungen verwiesen wurde. Von wem die Wahrheit kommt, ist gleichgültig; ebenso, ob sie alt oder neu ist. — Dass die erforderliche Polemik nur gegen die Sache, nie gegen die Person gerichtet ist, versteht sich allerdings von selbst, doch erscheint es sicherer, noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen.

Die Darstellung ist möglichst einfach und objektiv gehalten; in der Wissenschaft gilt es nicht, zu überreden, sondern Ueberzeugung zu bewirken, und die willensfreie, leidenschaftslose Stimmung zu erwecken, welche zum eigenen Denken und zur Mitforschung unentbehrlich ist.

Leipzig, im November 1873.

Der Verfasser.

Digitized by Google

I. Theil.

Die Theorie des Wissens.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Der Anfang der Philosophie.

Dass die Geschichte der Philosophie sich in Gegensätzen bewegt, muss auch der Nichthegelianer zugestehen; der selbstgewisse Dogmatismus jugendfrischer Spekulation weicht der Verzweiflung an aller positiven Erkenntniss, die Skepsis treibt immer wieder zum Dogmatismus. Wenn aber Hegel den Gegensatz für das treibende Moment der philosophischen Entwicklung erklärt, so gelangt eine vorurtheilsfreie Auffassung zu ganz andern Ergebnissen. Sie kennt die natürliche Neigung des Menschen, aus einem Extrem in das andere überzuspringen; auch auf dem Gebiete des Wissens wendet sich des Menschen Herz vom Trotze zur Verzagtheit. Anderntheils lehrt die Erfahrung unwidersprechlich, dass die Wissenschaften langsam, aber stetig wachsen, ohne vom „Gesetz" des Gegensatzes in ihrem sichern Gange gestört zu werden. Diese beiden Thatsachen berechtigen zu der Schlussfolgerung, dass die Philosophie in Gegensätzen, oder nach dem treffenden Ausdruck F. A. Lange's, in Quertreibereien bisher deshalb sich bewegt hat, weil die natürliche Neigung und nicht die strenge Methode der Wissenschaft ihren Entwicklungsgang vorwiegend bestimmte.

Das menschliche Wissen ist einem Kreise von ungeheurer Grösse vergleichbar, dessen Construction die vereinigten Kräfte Vie-

Digitized by Google

ler erfordert; wie diese nur dann gelingen könnte, wenn alle Betheiligten sich über den Mittelpunkt geeinigt hätten, der ihren Bemühungen Ziel und Richtung giebt, so ist auch der Fortschritt des wissenschaftlichen Erkennens an die Anerkennung eines gemeinsamen, für Alle verbindlichen Ausgangspunktes gebunden. Denn die Masse und Veränderlichkeit der Objekte spottet aller Anstrengungen Einzelner, daher die Theilung der Arbeit als die unerlässliche Bedingung für das sichere Wachsthum des Wissens anzusehen ist.

Durch die Arbeitstheilung haben die Naturwissenschaften die grössten Erfolge errungen; ihre Vertreter stellen daher mit gutem Recht die Continuität des wissenschaftlichen Bewusstseins als das Kriterium der Wissenschaftlichkeit einer Disciplin auf, und sprechen der Philosophie den Charakter der Wissenschaftlichkeit ab. Der naturwissenschaftliche Fanatismus der jüngst verflossenen Periode verwarf nun mit der Philosophie auch die philosophischen Probleme, oder meinte sie kurzer Hand mit „Tiegel, Retorten und Affenregistern“ lösen zu können. Diese einst aus wissenschaftlichen Kreisen hervorgegangene Meinung beherrscht gegenwärtig nur noch den gesunden Menschenverstand „gebildeter“, aber philosophisch ungeschulter Köpfe; die namhaftesten Vertreter der Naturwissenschaft haben sich von der Unentbehrlichkeit philosophischer Forschung für die Gesammtwissenschaft überzeugt. Um so bedauerlicher ist die Thatsache, dass die Philosophie; äusserlich betrachtet, als Wissenschaft noch nicht existirt; die oft gepriesene neu erwachte Bewegung des philosophischen Geistes in Deutschland entbehrt noch immer desjenigen Mittelpunktes, welcher die einzelnen Ergebnisse ihrer redlichen Bemühungen zu einem werthvollen Ganzen verbinden könnte.

Von dieser Einsicht durchdrungen hat sich jüngst R. Hoppe bewogen gefunden, einen originellen Versuch zur wissenschaftlichen Begründung der Philosophie zu machen. Weil deren zunächst hierzu berufene Vertreter „alle Mittel des Fortschrittes aus Eigen-

Digitized by Google

sinn und Verblendung von der Hand gewiesen haben" (s. Verhandlungen der Leipziger Naturforscherversammlung von 1872, S. 106), fordert er in den „philosophischen Monatsheften" IX. Band 2. Heft alle Mathematiker, Natur-, Sprach- und Alterthumsforscher, Aerzte, Juristen und Pädagogen zur Gründung eines „Bundes" auf, der die Philosophie zu einer gesicherten Wissenschaft umwandeln soll. Diese gänzliche Verzweiflung an der Fähigkeit oder dem guten Willen der Philosophen von Fach erscheint nun zwar nicht gerechtfertigt; es kann aber nicht geleugnet werden, dass Hoppe's Auffassung des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie wohlbegründet ist. Es verdient daher volle Beachtung, was er in dieser Hinsicht sagt: „Entweder man weise einen allgemein anerkannten Anfang der Philosophie auf, oder man erkläre unumwunden, dass die Philosophie als Wissenschaft bis jetzt noch nicht betrieben worden ist. Im letztern Falle kann es nicht fraglich sein, dass die Realisirung eines solchen Anfanges im kleinsten Umfange mehr Werth hat als alles fernere Arbeiten ohne gemeinsame Basis."

Diese Ansicht theilt auch Ulrici, der in der Vorrede zu seinem „Naturrecht" es lebhaft beklagt, dass die von Jahr zu Jahr vermehrten philosophischen Detailforschungen aus Mangel an innerm Zusammenhang grossentheils alles Erfolges entbehren. Diesem Zustande gänzlicher Zerfahrenheit und wissenschaftlicher Anarchie muss ein Ende gemacht werden; die grosse Frage ist nur, wie dies geschehen solle?

Die Philosophie ist Wissenschaft, darüber sind gegenwärtig fast alle ihre Vertreter einig; aber es genügt nicht, diese Versicherung nachzusprechen. Wer jenen Satz anerkennt, darf sich den Consequenzen nicht entziehen, die sich aus ihm für die Behandlungsweise der philosophischen Probleme ergeben. Dass dies dennoch bisher meist geschehen ist, hat einen besonderen Grund: Die gegenwärtige Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer streng wissenschaftlichen Bearbeitung der Philosophie ist vornehmlich durch äussere

Digitized by Google

Umstände herbeigeführt worden. Dies ist „natürlich“ in demselben Sinne, in welchem Kant es natürlich findet, dass die kritischen Untersuchungen über das Erkenntnissvermögen gewöhnlich vernachlässigt wurden: in beiden Fällen trieb die natürliche Neigung dazu, den richtigen, aber beschwerlichen Weg zu verlassen, und es gehörten die harten Erfahrungen der Philosophie im Kampfe mit der Naturforschung dazu, um sie von den bequemen Irrwegen zurückzuführen und zu der Ueberzeugung gelangen zu lassen, dass die wissenschaftliche Erkenntnissweise die einzig zuverlässige, alle vermeinte höhere Intuition etc. aber grobe Selbsttäuschung des ungeschulten Denkens ist.

Eine eigenthümliche, der allgemeinen und unbedingten Anerkennung der wissenschaftlichen Erkenntnissweise entgegenstehende Schwierigkeit ist es, dass ihre Nothwendigkeit, ja sogar ihre Berechtigung nicht anders als mit Hilfe einer wissenschaftlichen Grundlage dargethan werden kann. Wenn die Ergebnisse der Wissenschaft den populären Ansichten widersprechen, so ist kein wissenschaftlich Gebildeter darüber in Zweifel, auf welcher Seite die Wahrheit zu suchen sei; die grössere Sicherheit der wissenschaftlichen Methode erscheint Allen so selbstverständlich, dass sie an einen Beweis dafür überhaupt nicht denken. Gesetzt aber, dieser Beweis würde doch einmal gefordert, so würde die Schwierigkeit desselben bald an den Tag treten. Denn jeder Beweis setzt in letzter Instanz gewisse, nicht weiter zu beweisende, aber von den Parteien zugestandene Sätze voraus, aus denen nach den bekannten logischen Regeln der Beweis geführt wird. Soll also bewiesen werden, dass die wissenschaftliche Forschung an Sicherheit ihrer Resultate das gewöhnliche Denken weit übertreffe, so würde dies dem Vertheidiger des letztern nur darzuthun sein ex concessis, auf Grund unbeweisbarer, elementarer Einsichten. Nun würde aber ein auf keine Weise zu schlichtender Streit darüber entstehen, wie eben diese Grundlage des Beweises gewonnen werden solle. Jede Partei

Digitized by Google

würde ihre Art, zu den Prämissen zu gelangen, für die einzig berechtigte erklären, und für sich anführen, dass sie nach ihrer Methode schon viele Erkenntnisse gewonnen habe. Hierbei würde sogar ein Umstand sich zu Gunsten des natürlichen Denkens geltend machen: dieses darf behaupten, dass seine Erkenntnisse von der grössten subjectiven Gewissheit begleitet sind, während die Wissenschaft (die einzigartige Mathematik ausgenommen) eingestandener Massen sich mit einer hohen Wahrscheinlichkeit begnügen muss. Wenn nun der Vertreter des gesunden Menschenverstandes hieraus folgerte, dass seine Erkenntnissweise, weil sie subjective Gewissheit mit sich führe, die bessere sei, so könnte die Wissenschaft dagegen nicht geltend machen, dass ihre Erkenntnisse objectiv gewiss seien; denn alle Gewissheit ist blos subjectiv. Die Mehrzahl der Subjecte aber würde gegen die Wissenschaft Zeugniss ablegen, und diese demnach sich vollständig ausser Stande sehen, den Beweis ihres Vorzuges zu führen.

Eine naheliegende Exemplification dieser allgemeinen Wahrheit wird dieselbe zugleich klarer und einleuchtender machen. Die Lehre von der Drehung der Erde um die Sonne findet bis auf den heutigen Tag im Volke sehr wenig Glauben, weil sie dem sinnenfälligen Augenschein widerspricht. Wer nun einem Ungebildeten die Wahrscheinlichkeit jener Hypothese klar machen wollte, der müsste zuerst die beiden Theilen gemeinsame Grundlage schaffen, von der aus dieser Nachweis geführt werden könnte. In diesem Falle hätte er zu zeigen, dass „Auge und Ohr dem Menschen, dessen Verstand in Barbarei liegt, schlechte Zeugen sind."

Diese Ueberzeugung würde aber nur mit Hilfe der Wissenschaft bewirkt werden können, da die allbekannten in der Praxis des täglichen Lebens vorkommenden Sinnestäuschungen den naiven Glauben an die Untrüglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung erfahrungsmässig nicht im Geringsten zu erschüttern vermögen. Der Laie glaubt eben nur das, „was er sieht", und erst, wenn die Wissenschaft ihn

Digitized by Google

von der Verkehrtheit dieses Kriteriums der Wahrheit überführt hat, wird er ihren Lehren zugänglich sein. Dann ist aber eben die Basis geschaffen, und zwar mit wissenschaftlichen Mitteln ohne welche eine Verständigung unmöglich ist. So gelangt man in jedem Falle zu dem Ergebniss, dass die Beweise der Wissenschaft nur für Diejenigen gelten, welche von der Sicherheit ihrer Erkenntnissweise bereits überzeugt sind; hierzu ist aber die thatsächliche Existenz der Wissenschaft erforderlich.

Diese Betrachtung wird gewöhnlich nicht angestellt, weil der sichere Gang der anerkannten Wissenschaften durch die Einwürfe und Zweifel des ungeschulten Verstandes nicht im Geringsten gestört wird. Mit Denen, welche nicht auf der Höhe der Wissenschaft stehen, hat sie nicht zu rechten; sie bietet Allen die Gelegenheit zur Belehrung, ob sie dieselbe benutzen wollen, hängt von ihnen ab; so lange dies aber nicht geschehen ist, stehen sie ausserhalb der Wissenschaft.

In dieser günstigen Lage befindet sich die Philosophie nicht; sie hat vielmehr ihre gefährlichsten Gegner im eigenen Lager. Der Streit zwischen wissenschaftlicher und natürlicher Erkenntniss wird innerhalb der Philosophie von der kritischen und dogmatistischen Richtung geführt; die Geschichte der Philosophie lehrt, dass die letztere an äusserem Erfolge sich unverhältnissmässig überlegen zeigt. Wie die Wissenschaft überhaupt nur ein Besitzthum Weniger ist, so wurde auch die streng wissenschaftliche Richtung in der Philosophie nur von einer kleinen Anzahl gepflegt; die entgegengesetzte Strömung überliess sich dem Drang des blinden Wissenstriebes nach absolutem Wissen, und gewann durch die vermeintliche Befriedigung desselben zu allen Zeiten die Masse für sich. Es war vergeblich, dass der Kant'sche Kriticismus die Grenzen des menschlichen Erkennens aufwies; der Dogmatismus überschritt sie mit keckem Muthe und liess es Kant entgelten, dass er geäussert hatte: „Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt für immer alles dogmatische Geschwätz."

Digitized by Google

Dafür erklärte Schelling, dass dem Kant'schen Kriticismus „wenig (oder gar keine) Ansprüche bleiben, Philosophie, oder auch nur Grundlage von Philosophie zu sein." Hegel aber meinte: „Es kann bei Kant nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist, — nicht zu sich zu kommen, weil es bei sich ist; es geht ihm dann wie den Juden, der Geist geht mitten hindurch, und sie merken es nicht." Diese Missverständnisse der Kant'schen Philosophie wurden für höhere Offenbarungen gehalten, und das Beifallsgeschrei der Menge, welche ihre Lieblingsneigungen in den glänzenden Systemen des Dogmatismus wiederfand, ermuthigte die Inhaber alles Wissens zu immer grösseren Leistungen. Es galt nunmehr, die eigenen Phantasien gegen alle Angriffe der Wissenschaft sicher zu stellen. Zu diesem Behufe erfand Schelling die intellectuale Anschauung, Hegel hob die Gesetze der „vormaligen" Logik auf; auch Schopenhauer, welcher im Uebrigen die Reaction des wieder erwachenden kritischen Geistes gegen diese beiden repräsentirt, konnte sich von dem Grundirrthum seiner Zeit nicht befreien und erklärte die Philosophie für ein „geschlossenes Wissen" zu welchem Thatsachen nichts hinzuthun könnten, weshalb sie aus dem Reiche der Wissenschaften in das der Künste überzutreten habe.

Durch diese Anmassung der verblendeten Metaphysiker thürmten sich die Irrthümer zu derjenigen Höhe empor, auf der sie endlich auch blöden Augen sichtbar werden. Das Schauspiel, welches schon das Mittelalter gesehen hatte, der Kampf der „zweifachen Wahrheit", wurde diesmal mit unerwarteter Schnelligkeit zu Ende geführt. Für die Philosophie war es zugleich der Kampf um's Dasein, wenigstens im Reiche der Wissenschaften; in diesem vermochte sie sich schliesslich nur dadurch zu behaupten, dass sie ihre Ansprüche auf eine vermeintliche höhere Erkenntniss gänzlich fallen liess und die streng wissenschaftliche Bearbeitung der philosophischen Probleme für die einzig berechtigte erklärte.

Digitized by Google

Dieser radicale Umschwung der allgemeinen wie der philosophischen Denkweise wird begreiflich, wenn man sich das oben dargestellte Verhältniss des wissenschaftlichen zum natürlichen Erkennen vergegenwärtigt mit der daraus sich ergebenden Schwierigkeit, dem letztern seine Unzulänglichkeit klar zu machen, wenn es die Berechtigung der Wissenschaft hartnäckig leugnet. Daher fand der „unreife" Dogmatismus so lange allgemeinen Beifall gegenüber dem verachteten Kriticismus, als Wissenschaften im strengen Sinne noch nicht vorhanden, oder ihre Resultate noch nicht zum Gemeingute der Gebildeten geworden waren. Als aber die von den Fesseln der Naturphilosophie befreite exacte Naturforschung nach streng wissenschaftlicher Methode bald das höchste leistete, da begann allmälig in immer weiteren Kreisen die Wissenschaft und ihre Erkenntnissweise zum allgemeinen Vorurtheil zu werden. Denn die Urtheilsfähigen erkannten, dass von der streng wissenschaftlichen Methode die Sicherheit der Erkenntnisse verbürgt werde; die Masse aber wurde durch die „handgreiflichen" Resultate der Naturwissenschaft gewonnen.

Die Rückwirkung dieses Umschwunges auf die Philosophie bewirkte auch hier, dass die wissenschaftliche Behandlung der philosophischen Probleme zum Vorurtheil wurde. Was Vernunftkritik und Prolegomena bewiesen hatten, dass vor allem Erkennen eine Kritik des Erkenntnissvermögens geboten sei, dies wurde durch die Methode der Wissenschaft implicite geleistet. Sie acceptirte den von Kant gemachten Unterschied zwischen Denken und Erkennen, und liess Gedanken nur dann für Erkenntnisse gelten, wenn sie durch Beweise unterstützt wurden. Daher wurde nun, nachdem die Nichtigkeit aller transscendenten Speculation erkannt war, die Philosophie vorwiegend kritisch, und die Erkenntnisstheorie das Feld, auf welchem die Versuche zur Neugestaltung der philosophischen Wissenschaft angestellt wurden.

Wenn die Zurückführung eines einzelnen Falles auf eine all-

Digitized by Google

gemeine Regel als eine Erklärung gelten kann, so sind die fortwährenden Rückfälle aus der von Aristoteles angebahnten wissenschaftlichen Richtung des Philosophirens in den Dogmatismus des unkritischen natürlichen Denkens aus dem oben von uns aufgezeigten Verhältniss des wissenschaftlichen zum ungeschulten Denken genügend erklärt. Die Wissenschaft überhaupt kann ihre innere Berechtigung nur dem wissenschaftlich Gebildeten erweisen, weil sie Gründe für die Vorzüge ihres Verfahrens nur mittelst anerkannter wissenschaftlicher Lehren beibringen kann. Daher wird auch die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung der Philosophie aus innern Gründen nur dann bewiesen werden können, wenn bereits eine Wissenschaft der Philosophie existirt. Diese auf rein logischem Wege abgeleitete Wahrheit wird durch die Ursachen des in der neuesten Zeit vollzogenen Umschwunges der philosophischen Denkweise hinreichend bestätigt. Jeder, dem die Hegel'sche Geschichtsconstruction nicht mehr als eine blose Chimäre ist, wird aus dem Entwickelungsgange der neuesten Philosophie die Ueberzeugung gewinnen, dass vornehmlich die harten Schicksale der einstigen Königin der Wissenschaften, verglichen mit den immensen Erfolgen der streng wissenschaftlich verfahrenden Naturforschung die so nöthige Umkehr von den früheren Abwegen bewirkt haben. Dafür ist der beste Beweis der, dass, seitdem die Anfänge der philosophischen Wissenschaft sich bereits eine geachtete Stellung im Reiche der Wissenschaften errungen haben, die lange Zeit nicht gehörten Stimmen wieder laut werden, welche eine Rückkehr zu der alten unwissenschaftlichen Behandlung der Philosophie fordern; vergl. u. a. Romundt, „die menschliche Erkenntniss und das Wesen der Dinge", Basel 1872. Der von Schelling entdeckte „Hang des Menschen zum Grossen und seine Abneigung gegen das Kleine", unter welchen Eigenschaften sich bei näherer Betrachtung nichts anderes verbirgt, als der natürliche Widerwille der Trägheit gegen die mühevollen Einzeluntersuchungen des wissenschaftlichen Verfahrens, droht immer

Digitized by Google

wieder in die glücklich überwundene Strömung einzulenken, in welcher die Phantasien des Subjects unzertrennlich mit der Erkenntniss des „Seienden“ verbunden sind. Der fertigen Wissenschaft schaden diese Quertreibereien so wenig, wie dem Copernicanischen System die Einwürfe des sinnlichen Vorurtheils gegen die Drehung der Erde; die werdende Wissenschaft aber muss auf die Abwehr aller Störungen bedacht sein, welche ihrem Fortschritt dadurch hinderlich werden, dass sie die unentbehrliche Continuität des wissenschaftlichen Bewusstseins unterbrechen. Denn die Eigenthümlichkeit jeder nichtwissenschaftlichen Behandlung der philosophischen Probleme ist es, dass sie „in jedem Kopfe ansetzt.“ Diese Lieblingsneigung des seorsum sapere wird erst dann gänzlich unschädlich gemacht sein, wenn eine allgemein anerkannte Theorie des Wissens die unvermeidlichen Irrthümer des natürlichen Denkens aufgedeckt und zur Evidenz nachgewiesen haben wird, dass alle vermeintlichen höhern Erkenntnissweisen nichts weiter sind als grobe Selbsttäuschungen. Es ist aber verlorene Mühe, dies vorher beweisen zu wollen; die Philosophie muss demnach unbekümmert um etwaige Einwürfe ruhig den Weg der wissenschaftlichen Erkenntniss einschlagen, in der untrüglichen Ueberzeugung, dass sie, am Ziele angekommen, sich sowohl Rechenschaft über den eigenen Weg geben, als auch die Irrwege des unwissenschaftlichen Verfahrens aufzeigen kann.

Wenn wir es nun als entschieden betrachten, dass die Philosophie wachsen muss, wie alle übrigen Wissenschaften, so folgt hieraus, dass sie sich das Verfahren derselben, soweit es durch die Verschiedenheit der Objecte nicht beeinflusst wird, zu eigen machen muss. Als werdende Wissenschaft hat sie in demjenigen Puncte von den anerkannten Disciplinen zu lernen, welcher alle gemeinsam von dem unwissenschaftlichen Erkennen unterscheidet. Welches ist nun das charakteristische Merkmal der Wissenschaft in formaler Beziehung? Wir haben bereits gesehen, dass jedem wissenschaftlich

Digitized by Google

Gebildeten die Sicherheit des wissenschaftlichen Verfahrens ohne Weiteres feststeht. Wenn daher die Ergebnisse des ungeschulten Denkens mit gesicherten Erkenntnissen der Wissenschaft in Widerspruch gerathen, so kann gewissermassen a priori geschlossen werden, auf welcher Seite sich die Wahrheit befindet. Die unzähligen Irrthümer des gewöhnlichen Denkens oder common sense, von denen einige durch den consensus omnium gentium noch ganz besonders ausgezeichnet sind, geben hinlängliche Bürgschaft dafür, dass auch in jedem neuen Falle mit denselben Mitteln dasselbe Resultat erzielt wird. Zweitens aber wird man ebenso den Sätzen der Wissenschaft ohne nähere Prüfung Glauben schenken, weil sie nachweislich viele genügend bewährte Erkenntnisse aufzuweisen hat.

Die Wissenschaft besitzt also ein Mittel, welches die Sicherheit ihrer Erkenntnisse verbürgt; das ist die Methode. Dies dem ungeschulten Verstande begreiflich zu machen, würde ein vergebliches Bemühen sein; ebenso fruchtlos ist es aber, wenn eine werdende Wissenschaft aus innern Gründen die Richtigkeit ihrer Methode zu erweisen unternimmt. Denn das einzige Kriterium für die Richtigkeit einer Methode ist dies, dass durch sie eine Wissenschaft geschaffen worden ist. Fragt man also vom Standpunct der fertigen Wissenschaft: Wie musste die Methode sein, damit sie Wissenschaft begründen könne? so ist die einzig mögliche Antwort die: sie musste genau so sein, wie sie war. Erst wenn mehrere Wissenschaften und mit ihnen auch mehrere Methoden vorhanden sind, ist es möglich, mittelst der Abstraction allgemeine methodologische Regeln aufzustellen. Eine entstehende Wissenschaft experimentirt also lediglich mit ihrer Methode und muss ihren Erfolg abwarten, um über ihre Brauchbarkeit entscheiden zu können. Bei der ersten Anwendung der wissenschaftlichen Methode ist daher die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich bewähren werde $= 1/2$; sie wächst aber bei der zweiten und jeder folgenden Anwendung immer mehr, so dass sie endlich der Gewissheit nahe kommt.

Digitized by Google

Die Philosophie befindet sich nun in dem günstigen Falle, eine Anzahl anerkannter Wissenschaften mit ihrer Methode für die Entscheidung der Frage nach der eigenen Methode benutzen zu können. Natürlich kann sich der Einfluss der vorhandenen wissenschaftlichen Methode auf ihre Anwendung in einer werdenden Wissenschaft nicht weiter erstrecken, als auf das formale Moment, welches die Erkenntnissweise der Wissenschaften charakterisirt, da ihre Erkenntnisse in materieller Beziehung verschieden sind. Das charakteristische Merkmal des wissenschaftlichen Verfahrens ist aber dies, dass nichts als Erkenntniss angesehen wird, was nicht auf irgend eine Art bewiesen werden kann. Man wird daher den Unterschied des wissenschaftlichen und des gewöhnlichen Erkennens im Allgemeinen dahin angeben können, dass das Letztere alle Gedanken eo ipso für Erkenntnisse hält, die Wissenschaft aber den Beweis für die objective Begründung des Gedankens fordert, kurz sie macht die schon von Kant aufgestellte Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen.

Wenn die Wissenschaft sich ablehnend gegen jeden Gedanken verhält, der nicht mehr als subjective Wirklichkeit hat, und das Denken erst dann als Erkennen gelten lässt, sobald es einen „objectiv" zureichenden Grund hat, so ist dies eine Unterscheidung, welche vom kritischen Standpunct leicht angefochten werden kann. Doch haben wir uns um ihre Richtigkeit im streng philosophischen Sinne hier vorläufig nicht zu kümmern; es genügt zu constatiren, dass alle Wissenschaften zwischen Denken und Erkennen unterscheiden und damit thatsächlich zu ihrer gemeinschaftlichen formalen Grundlage, oder wenn man lieber will, zur allgemeinen wissenschaftlichen Propädeutik eine Kritik des Erkenntnissvermögens machen (vergl. Trendelenburg, „Log. Unters.", S. 10). Denn die allgemeine Anwendung der wissenschaftlichen Methode schliesst eo ipso das Verfahren des natürlichen Denkens aus, welches von der Wissenschaft als untauglich für die Erkenntniss befunden worden ist, und muss

Digitized by Google

demnach als eine implicite angestellte Kritik des Erkenntnissvermögens angesehen werden. Hiermit fällt der von philosophischer Seite oft erhobene Vorwurf, dass die nichtphilosophischen Wissenschaften dogmatisch verführen, in sich zusammen, und kann nur etwa vom Skeptiker, welchem überhaupt alles Erkennen als dogmatisch und darum als unzulässig gilt, aufrecht erhalten werden, trifft aber dann auch jede Philosophie, welche positive Erkenntniss erstrebt.

Wenn also alle Wissenschaften mit der Kritik des Erkenntnissvermögens beginnen, so ist dies Grund genug für die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie, ihren zu erwerbenden materiellen Erkenntnissen als allgemeine Grundlage eine Theorie des Erkennens oder Wissens vorauszuschicken. Damit sind wir auf unserm besondern Wege zu einer Einsicht gelangt, welche die wissenschaftliche Richtung in der Philosophie seit Aristoteles vertheidigt hat, und welche gegenwärtig von der überwiegenden Mehrheit der Philosophen getheilt wird. Es könnte hiernach scheinen, als ob unsere Begründung überflüssig gewesen wäre, da sie nach keiner Seite hin Erfolg haben könnte; denn die Anhänger der wissenschaftlichen Richtung haben ja ohnehin jene Ueberzeugung längst gehabt, und die Gegner werden sich doch nicht überzeugen lassen. Hierauf ist Zweierlei zu erwidern: Erstens ziemt es der Philosophie, sich über die Gründe ihres wissenschaftlichen Verfahrens die grösstmögliche Klarheit zu verschaffen; zweitens aber haben wir für die Nothwendigkeit, die Erkenntnisstheorie an die Spitze der Philosophie zu stellen, den einzigen Grund beigebracht, der vor der Existenz einer allgemein als wissenschaftlich anerkannten Philosophie Beweiskraft hat: die Analogie der Erkenntnissweise der übrigen Wissenschaften.

Damit könnten wir die Frage nach dem Anfang der Philosophie für erledigt erklären und unsere kritische Untersuchung des Erkenntnissvermögens beginnen, wenn nicht von zwei bedeutenden

Digitized by Google

philosophischen Systemen, deren einem der Charakter der Wissenschaftlichkeit nicht abgesprochen werden kann, gegen die Zulässigkeit dieses Anfanges Einsprache erhoben worden wäre. Von entgegengesetzten Standpunkten aus haben Hegel und Herbart behauptet, dass das Kant'sche Unternehmen einer Vernunftkritik vor der Metaphysik gänzlich verfehlt sei.

Die Hegel'schen Einwendungen sind vom Standpunct der Identitätsphilosophie aus gemacht und treffen daher im Ganzen überein mit der Ansicht der unwissenschaftlichen Denkweise, welche Denken und Erkennen identificirt. An zwei Stellen hat sich Hegel über den kritischen Anfang der Philosophie ausgesprochen; in den „Vorlesungen über Geschichte der Philosophie", 2. Aufl. S. 503 und in der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften", deren zweite Auflage 1827 von ihm herausgegeben wurde. Da die Ausführungen der erstern Stelle populär witzelnd gehalten sind, so legen wir unserer Prüfung billiger Weise die strengere wissenschaftliche Fassung der zweiten Stelle zu Grunde. Encyklop. §. 10 heisst es: „Ein Hauptgesichtspunct der kritischen Philosophie ist, dass, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntnissvermögen selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das Instrument vorher erst kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zu Stande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe verschwendet sein. — Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, dass er die grösste Bewunderung und Zustimmung erweckt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit demselben, auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, dass wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurtheilen lassen, als durch das Vornehmen der eigenthümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erken-

Digitized by Google

nens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heisst dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikers, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage."

Diese Auslassungen Hegels sind bereits von verschiedenen Seiten als unberechtigt zurückgewiesen worden; so von Kuno Fischer, „Gesch. der neuern Philos." Bd. III. S. 21, welcher hervorhebt, dass eine Theorie des Erkennens nicht mit dem Erkennen selbst verwechselt werden dürfe. Eine Theorie des Sehens könne ja auch nicht deshalb widersinnig erscheinen, weil man zu ihrer Aufstellung des Sehens selbst benöthigt sei. Ueberweg sagt „Gesch. der Philos." Bd. III. S. 94, indem er Hegels geringschätziges Urtheil über Locke bespricht, in dessen Philosophiren ebenso wie im Kant'schen Hegel eine flache Veräusserlichung der eigentlichen philosophischen Aufgabe erblickte: „Das Hegel'sche Urtheil würde richtig sein, wenn zwischen dem [objectiven] Dasein und dem [subjectiven] Bewusstsein nur Uebereinstimmung und nicht auch Discrepanz in wesentlichen Beziehungen bestände."

Uns scheint der principielle Grundirrthum der Hegel'schen Philosophie, welche die natürliche und wissenschaftliche Erkenntniss als Erzeugnisse des gesunden Menschenverstandes und der Reflexion als qualitativ gleich unter einander, dagegen als specifisch verschieden von der höhern philosophischen Erkenntniss betrachtet, auch die falsche Auffassung der Vernunftkritik verschuldet zu haben. Hegel wusste sehr wohl, dass das natürliche Denken zum philosophischen Erkennen ungeschickt sei; er beklagt sich ausdrücklich darüber, dass die Philosophie allen unberufenen Einmischungen der Laien ausgesetzt sei, die sich für geborene Philosophen hielten, weil sie von Natur denken, während Keiner sich deshalb schon für einen Schuhmacher halte, weil er Hände zum Arbeiten und die Füsse als Mass habe. Die Nothwendigkeit einer philosophischen Erkenntniss-

Digitized by Google

theorie zu bestreiten, konnte daher Hegel gar nicht in den Sinn kommen; um so weniger, als er selbst durch seine Aufhebung der logischen Denkgesetze und die hierdurch ermöglichte dialektische Selbstbewegung der Begriffe eine neue Erkenntnisslehre schuf. Zwischen dieser und der Kant'schen war freilich der Unterschied, dass die erstere die Hegel'sche Metaphysik einleitete, während die zweite allerdings den „Geschäften" aller bisherigen Metaphysik nicht günstig war. Hegels Bestrebungen gingen dahin, vom fertigen System aus seine eigene, ihm unentbehrliche Erkenntnisslehre zu begründen; daher verstand er Kant nicht, welcher auf Grund der Kritik des Erkenntnissvermögens Metaphysik begründen wollte. Dem erstern stand die Nothwendigkeit der Metaphysik vor aller Untersuchung fest, während der letztere eben ihre Möglichkeit untersuchte; Hegels Werke Bd. 17, S. 15: „Kant stellte die Frage auf: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? statt die Nothwendigkeit dieser Urtheile als den Gegenstand der Philosophie zu bestimmen."

Bei diesem Stand der Sache sind natürlich alle Gründe Hegels sehr leicht als nicht stichhaltig nachzuweisen. Er meint, andere Instrumente liessen sich wohl auf andere Weise untersuchen, als durch das Vornehmen der eigenthümlichen Arbeit, zu der sie bestimmt seien. Wie dies möglich ist, hat er leider nicht gesagt, und ist durchaus nicht abzusehen; hat man sie vorher auf ihre Arbeit hin einmal oder öfters erprobt, dann kann man wohl allgemeine Grundsätze über ihre zweckentsprechende Beschaffenheit aufstellen und auf Grund derselben die einzelnen Instrumente etwa ohne specielle Probe nach dem äussern Scheine für tauglich oder untauglich erklären, Ganz dasselbe aber gilt von dem Werkzeug des Erkennens, dem Denken; man weiss eben durch unzählige Erfahrungen, dass es im natürlichen Zustande zum wissenschaftlichen Erkennen ungeschickt ist, und darf sich für berechtigt halten, aus den vorhandenen Wissenschaften die Regeln zu abstrahiren, welche das Werk-

Digitized by Google

zeug des Erkennens zu seinem Gebrauche geschickt machen. Dazu braucht man nicht mehr und nicht minder zu erkennen, als bei der Untersuchung jedes andern Instrumentes.

Das Gleichniss vom Scholasticus ist jüngst wieder von einem Hegelianer in Schutz genommen worden, daher wir hier etwas näher darauf eingehen. Betrachten wir zuerst die Vergleichungspuncte, so entspricht dem ins Wasser Gehen das ungeschulte Denken, dem Schwimmen das Erkennen. Man kann ins Wasser gehen, ohne schwimmen zu können, man kann denken, ohne zu erkennen (im wissenschaftlichen Sinne); das Erste braucht in beiden Fällen nicht gelernt zu werden, zum Zweiten gehört Ausbildung der natürlichen Anlage. Um das Zweite zu lernen, muss man in beiden Fällen das Erste thun; man muss in's Wasser gehen, um schwimmen, man muss denken, um erkennen zu lernen. Der Scholasticus scheute die Gefahren des Wassers und konnte daher nie schwimmen lernen; die kritische Philosophie aber scheut die Gefahren des natürlichen Denkens für das Erkennen, und will daher nicht eher erkennen, bis das Denken dazu geschickt ist, d. h. im Gleichniss, sie will nicht eher ohne Hilfe Eines, der schwimmen lehrt, schwimmen, bis sie sich richtig im Wasser zu bewegen gelernt hat. Hegel aber dreht das Verhältniss um und schiebt dem Kriticisten unter, er wolle nicht eher denken, bis er erkennen könne; er selbst verfuhr umgekehrt, er wollte wie alle Dogmatiker erkennen, ehe er denken konnte.

Hierüber äussert sich Asmus „Das Ich und das Ding an sich", Halle 1873, S. 36: „Man hat diese Hegel'sche Kritik einen Witz genannt, mit dem Hegel wohlfeilen Kaufes den Kant'schen Standpunct zu überwinden gedenke. Man hat die hohe Bedeutung dieses Einwurfes eben nicht verstanden. Drücken wir es mit unsern Worten aus: Kant hat die vor ihm herrschende unbefangene Identität des Subjects mit dem Ansich II. überwunden, indem er das Ding an sich als ein dem Ich Anderes auffasste, ist aber in der unbe-

Digitized by Google

fangenen Identität des Ich mit dem Ansich I., ohne den darin liegenden Widerspruch zu erkennen, verblieben. Erklären wir uns deutlicher. Wenn wir in Kant'scher Weise etwa einen Tisch betrachten, so ist seine Farbe, Gestalt, kurz alles, was wir an ihm wahrnehmen, und denken, subjectiv; welches Ansich diesem Tisch zu Grunde liege, erkennen wir nicht, es findet also zwischen uns und diesem Ansich II. keine Identität statt. Nun untersucht Kant das auf die Sinnendinge gerichtete Erkennen, findet, dass wir Anschauungen, Begriffe u. s. w. haben; diese sollen genau erkannt werden, sowohl in ihrer eigenen Eintheilung, als auch in ihren Unterschieden von einander, z. B. worin sich die Anschauung vom Begriff unterscheide. So muss er jene also zum Object seines Denkens machen. Nun gilt für alle Sinnendinge ihm die Behauptung; sie verlieren als Object unserer Anschauung, unseres Denkens ihr Ansich; weil wir sie anschauen, sie denken, so sind sie auch nur unsere subjectiven Anschauungen, Gedanken, ohne Anspruch auf objective Wahrheit. Entsprechend sollte es nun heissen: unsere Anschauungen und Begriffe werden von uns nicht erkannt, wie sie wirklich sind; ob die Formen der Anschauung in Raum und Zeit, ob die Begriffe in die vier Classen wirklich zerfallen, wissen wir nicht; wir stellen sie uns nur vor, als ob sie so zerfielen, ohne mit dieser subjectiven Vorstellung Anspruch auf Wahrheit zu machen. Warum glaubte Kant seiner Kritik der Subjectivität nicht selbst den nur subjectiven Stempel aufdrücken zu müssen? Warum glaubte er, der uns den Blick in das Ansich der Aussendinge verwehrte, das Wesen der Anschauung, des Begriffes rein erfassen zu können? Weil er zwar das in den Aussendingen liegende Ansich II., nicht aber das in der Gegenständlichkeit überhaupt, in dem, was das Object zum Object macht, ruhende ursprüngliche Ansich I. erkannte."

Zwischen Ansich I. und Ansich II. unterscheidet Asmus folgendermassen: Ansich I. ist das ursprüngliche Ansich, das in der

Digitized by Google

Gegenständlichkeit überhaupt besteht, damit also zum Begriffe des Ich gehört, der sich ohne dieses Ansich überhaupt nicht abschliessen kann. Schon im Begriffe des Ich liegt seine Gemeinschaft mit dem Andern. Nun „bietet das Ich sich uns als eine Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit. In all seinen Bestimmungen, die durch sein Versenktsein in Anderes gewonnen werden, ist es das sich selbst gleiche eine Ich — das ist seine Allgemeinheit; es ist aber nie in seiner blossen Allgemeinheit rein für sich, sondern immer nur in einzelnen Bestimmungen — das ist seine Einzelheit. Denselben Charakter der mit der Allgemeinheit geeinten Einzelheit hat aber kraft jener ursprünglichen Identität (des Denkens und Seins) auch das Gegenständliche“ .... „Wird das Subject jener ursprünglichen Identität mit der Gegenständlichkeit beraubt, so wird dasjenige, welches wesentlich den Charakter der allgemeinen Form zu tragen erscheint und woran die Einzelheit nur accidental ist, in das Gebiet des Subjectiven, und ebenso das wesentlich Einzelne und nur accidental Allgemeine in das des Objectiven gesetzt werden. So tragen die subjectiven Vorstellungen vorherrschend das Gepräge der Allgemeinheit; nach ihrer Einzelheit erscheinen sie nur als verschwindende Modificationen, von der Schöpferkraft des allgemeinen Ich willkürlich erzeugt; und umgekehrt: was sich der Macht der Allgemeinheit entzieht, als eine von ihr nicht erzeugte, sondern ihr nothwendig sich aufdringende Einzelheit erscheint, wird als ein dem Ich Anderes, ein Ansich angesehen. — Wie schon bemerkt, bietet sich als ursprünglich Einzelnes das, was wir mit unsern Sinnen erfassen. So geschieht es, dass wir den Sinnendingen den Charakter eines selbständig Anderen zu ertheilen gewohnt sind, Nennen wir im Gegensatze zu jenem den Begriff des Ich erst mitconstituirenden Ansich I. diese in den Sinnendingen vorausgesetzte Selbständigkeit von unserer schon constituirten Subjectivität: Ansich II.“

Diese hier gegebene Probe Hegel'scher Dialektik beweist aufs

Digitized by Google

Neue, wie noth der Philosophie die klarste und genaueste Begriffsbestimmung thut, vornehmlich bei denjenigen Begriffen, welche, wie das Ich, von Jedem anders gefasst werden. Wenn sich unter dem „Ich" zugleich das Subject des Erkennens in formaler Hinsicht, sodann das Subject als Geist dem Körper gegenüber gedacht, ferner das Subject — Object, endlich noch das Selbstbewusstsein verbirgt, so haben alle Dialektiker von Profession den ersehnten Tummelplatz der Widersprüche gefunden. Wie dieselben sehr einfach zu lösen seien, wird im Verlauf unserer Untersuchung dargethan werden; in Betreff des Ich im Allgemeinen verweisen wir demnach auf den bezüglichen Abschnitt dieses Werkes. Hinsichtlich des von Asmus gegen Kant gerichteten Vorwurfes, „dass er in der unbefangenen Identität des Ich mit dem Ansich I. verblieben sei", ist Folgendes zu bemerken.

Für den naiven Realisten ist jedes Ansich I. im Asmus'schen Sinne eo ipso auch ein Ansich II., und dies ist die Quelle alles Irrthums. Hingegen ist für uns in Wirklichkeit jedes Ansich II. nur vorhanden, indem es Ansich I. ist, d. h. alles Gegenständliche ist für uns zunächst nur etwas Gedachtes, wenn auch eben als Gegenständliches Gedachtes. Die Frage ist nun die: Welchen unter unsern Gedanken von der Qualität des Ansich I. sind wir berechtigt die Qualität des Ansich II. beizulegen? Dies können wir niemals aus einer Untersuchung des Ansich II. lernen, das für uns ja nur als Ansich I. existirt und über dessen von uns als objectiv angenommene Existenzweise wir nichts anderes aussagen dürfen, als dass wir es eben als existirend denken. Alle kritische Philosophie geht daher von dem Ansich I. aus, mit der deutlichen Einsicht, dass und warum sie dies thut. Der natürliche Realismus aber und ebenso der philosophische Dogmatismus gehen in Wahrheit ebenfalls vom Ansich I. aus, weil in keinem Bewusstsein sich etwas Anderes findet als dieses Ansich I., sie bilden sich aber ein, vom Ansich II. auszugehen und richten nun gegen den Kriticismus

Digitized by Google

die bekannten Vorwürfe. Unter diesen ist einer der sonderbarsten der, dass Kant auch „seiner Kritik der Subjectivität den subjectiven Stempel hätte aufdrücken“ und lehren sollen, nicht dass wir das Ansich der Dinge nicht erkennen, sondern dass wir unsere Anschauungen und Begriffe nicht erkennen, wie sie wirklich sind. Um eine solche Behauptung aufzustellen, muss man das „Ich“ für ein unabhängig von seinen Vorstellungen, Anschauungen und Begriffen existirendes Wesen halten, welches mit irgend welchen Mitteln, nur aber nicht vermittelst der Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe erkennt, dass seine Vorstellungen nicht so sind, wie sie wirklich sind. Denn dies heissen die Worte: „Unsere Anschauungen und Begriffe werden von uns nicht erkannt, wie sie wirklich sind;“ nur versteckt sich dieser Sinn, der kein Sinn mehr ist, unter der Entgegenstellung des Erkennens und des „wirklichen Seins“, welche philosophisch aber ganz und gar unzulässig ist, weil alles Sein für uns nur im Denken und Erkennen existirt. Wir dürfen nie vergessen, dass da, wo wir nach der Gewohnheit unserer vorphilosophischen Zeit vom „wirklichen Sein“ reden, in der streng philosophischen Ausdrucksweise nicht anders als das von uns gedachte Sein gemeint sein kann. Aus demselben Grunde wird die von Asmus aufgestellte Unterscheidung des Ansich I. vom Ansich II. nur in sehr modificirter Weise aufrecht zu erhalten sein.

Der natürliche Mensch legt allen seinen Vorstellungen das Ansich II. bei, indem er sie als Gegenstände denkt, d. h. indem er seine Vorstellungen zu Gegenständen macht; der philosophisch Gebildete besinnt sich, dass er überhaupt nichts hat als seine Vorstellungen, und dass demnach die vermeintlichen Gegenstände seiner sinnlichen Wahrnehmung nichts anderes sind als seine Vorstellungen, verbunden mit dem Gedanken der äussern Existenz. Diesen Sachverhalt hat überzeugend nachgewiesen und gegen alle möglichen Einwendungen des naiven wie des philosophischen

Digitized by Google

Realismus mit überlegenem Scharfsinn vertheidigt Baumann in seinem Buche: „Philosophie als Orientirung über die Welt.“ Der Philosoph wird daher zwischen Vorstellungen unterscheiden, welche nicht anders denn als Vorstellungen gedacht werden (Ansich I. bei Asmus), und zwischen andern Vorstellungen, mit denen er den Gedanken der Existenz ihres Inhalts verbindet (Ansich II. bei Asmus).

Die Asmus'schen Vorwürfe treffen Kant überhaupt gar nicht, dessen Absicht vor Allem darauf gerichtet war, zu entscheiden, mit welchen Vorstellungen der Gedanke der Existenz verknüpft werden müsse. Diese allein waren ihm das Object der wissenschaftlichen und philosophischen Untersuchung, während seine Vorgänger sich fast ausschliesslich um Vorstellungen von einer Beschaffenheit gemüht hatten, die nach den Ergebnissen der Vernunftkritik auf den Gedanken der Existenz nicht führen konnte. Bevor aber die Philosophie sich mit ihrem Gegenstande, den als existirend gedachten Vorstellungen, näher beschäftigt, untersucht sie die Berechtigung der Verknüpfung dieses Gedankens mit einer Vorstellung, um ihre Mühe nicht an Hirngespinnste zu verschwenden. Daher stellt sie eine Untersuchung des Erkenntnissvermögens an, um bestimmen zu können, welche Vorstellungen den Gedanken der Existenz nothwendig machen, welche andern nur von dem Irrthum des ungeschulten Verstandes mit der Existenz bekleidet werden. Die erstern sind die Objecte der Philosophie, die letztern überlässt sie der Phantasie und ihren Spielen. In der gewöhnlichen Ausdrucksweise wird man demnach der Philosophie die Aufgabe zutheilen, zuerst zu entscheiden, welche Gedanken zugleich Erkenntnisse sind („Erkennen heisst immer ein Seiendes erkennen“, Trendelenburg), oder welche Vorstellungen und wie viel an ihnen durch existirende Gegenstände verursacht ist. Weil man damit nicht den philosophisch allein zulässigen, sondern den gewöhnlichen Sinn des naiven Realismus verbindet, nur deshalb kann mit einigem Scheine über die

Digitized by Google

Berechtigung einer Kritik des Erkenntnissvermögens gestritten werden. Denn wer sich vollständig klar gemacht hat, dass „die Welt meine Vorstellung“ ist, oder dass Gegenstand, Existenz, Wirklichkeit nichts weiter ist als der Gedanke des Gegenstandes, der Existenz, der Wirklichkeit, der muss die Nothwendigkeit der Erkenntnisstheorie ohne Weiteres einsehen; für ihn handelt es sich nicht mehr darum, vom Sein zum Denken, sondern vom Denken überhaupt zum Gedanken des Seins zu gelangen. Da es ihm nun durch Erfahrungen hinlänglich feststeht, dass nicht alles Denken zum Gedanken des Seins führt, so sucht er die Bedingungen auf, unter welchen der Gedanke des Seins berechtigt ist; eine Untersuchung, welche durch den natürlichen Entwickelungsgang des Denkens aller Menschen unumgänglich nothwendig wird. Denn dieser ist umgekehrt wie der Gang der philosophischen Erkenntniss; er führt vom vermeintlichen Sein zum Denken, daher der gänzlich ungebildete Mensch, durch die Analogie irregeleitet, allen seinen sinnlichen Eindrücken, Vorstellungen, Gedanken das Prädicat der Wirklichkeit oder Wahrheit eo ipso beilegt. Der Erfahrene aber weiss, dass dies eine grobe Selbsttäuschung ist, er weiss ferner, dass er über seine Vorstellungen und Gedanken im Allgemeinen keine Herrschaft hat; nur das Eine steht in seinem Belieben, seinen Vorstellungen das Prädicat der Wirklichkeit oder Wahrheit entweder beizulegen oder abzusprechen. Aber auch dies ist nur dem Erfahrenen, d. h. wissenschaftlich Gebildeten möglich, da er erst durch die Wissenschaft über die Unzuverlässigkeit seiner Sinneswahrnehmungen und der sich an sie knüpfenden Gedanken belehrt werden musste. Da es nun wohl nicht bestritten werden kann, dass die Wissenschaft zu ihren Objecten nur die Vorstellungen hat oder wenigstens haben soll, welchen Wirklichkeit beigelegt werden muss, so ist nothwendigerweise die Vorfrage aller Wissenschaft überhaupt: Welches sind die Vorstellungen, die mit dem Gedanken des Seins verbunden werden müssen? Der Dogmatismus aber kehrt dies sachliche Ver-

Digitized by Google

hältniss um und fragt: Welches ist das Sein, das vorgestellt werden muss? Da er vom Sein in Wahrheit nur den Gedanken hat und demnach selbstverständlich über das Sein nichts vermag, so richtet er seine Thätigkeit ebenso wie der Kriticismus auf das Denken. Wenn aber der letztere seine Aufgabe so formulirt: „Wie muss das Denken überhaupt beschaffen sein, damit seinen einzelnen Producten der Gedanke des Seins zugetheilt werden kann? so fragt der Dogmatismus: Wie muss das Sein beschaffen sein, damit es gedacht werden kann? Er hat aber ausser Acht gelassen, dass philosophisch gesprochen dies bedeutet: Wie muss der Gedanke des Seins beschaffen sein, um gedacht werden zu können? und construirt nun seine Gedanken so zurecht, dass sie formell denkbar sind. Aus der Logik weiss er, dass Widersprüche im Denken nicht vorkommen dürfen, dass demnach von zwei sich widersprechenden Vorstellungen nur die eine als existirend gedacht werden darf. Dieses Gesetz des Denkens verwandelt sich aber unter der Hand in ein Gesetz des Seins, daher dasjenige Seiende, welches nicht ohne Widerspruch gedacht werden kann, folgerichtig entweder als nichtseiend angenommen, oder der Widerspruch in das „Sein" selbst verlegt wird. Diese Art zu philosophiren kommt im Grunde gar nicht über die Erkenntnisstheorie hinaus; wie diese beschäftigt sie sich mit den Irrthümern des natürlichen Erkennens, welches sich in Widersprüchen aller Art recht heimisch fühlt, und legt so den Grund zur Entscheidung der Frage: Welchen Vorstellungen ist der Gedanke des Seins zuzutheilen? Sie gelangt zur Entscheidung der Frage selbst nur durch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, indem sie ihre Gedanken plötzlich als das Denken des Seienden hinstellt, dessen Begriff sie aus der naiven Anschauung beibehalten hat. —

Herbart, welcher unter den Dogmatikern nach Kant den kritischen Geist sich am meisten bewahrt hat, nimmt in unserer Frage eine eigenthümliche Stellung ein. Die Nothwendigkeit der

Digitized by Google

Untersuchung der Begriffe erkennt er bereitwillig an; in der Vorrede zum „Lehrbuch der Psychologie“ sagt er, dass man sich der psychologischen Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss nirgends erwehren könne, wo etwas mit Entschiedenheit als Wahrheit und als frei vom Verdachte des verborgenen Irrthums anerkannt und festgestellt werden solle. Wenn er nach dieser Aeusserung ganz auf kritischem Standpunkte zu stehen scheint, da er die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss in den Vordergrund stellt, so hat er selbst in seinem Philosophiren das Entgegengesetzte gethan, indem er zuerst Metaphysik als abgeschlossene Erkenntniss hinstellte und von dieser aus nachträglich die Kritik übte. Die Gründe dieses Verfahrens hat er an mehren Stellen angegeben, wo er sich mit der Kantischen Philosophie auseinandersetzt.

In der „Encyklopädie“ heisst es, nachdem die einleitende Bemerkung vorausgeschickt ist, dass die kritische Philosophie sich zur Anknüpfung für einige Bemerkungen, die auf philosophische Methode und Systematik den wesentlichsten Einfluss haben, recht füglich benutzen lasse, II. p. 250: „Zu jeder metaphysischen Untersuchung, welche von einem gegebenen Hauptbegriffe aus vorwärts geht, um den Kreis des Wissens zu erweitern, gehört eine psychologische Untersuchung des nämlichen Begriffs in Ansehung seines Ursprungs.“ Dazu die Anmerkung: „Und rückwärts, zu jeder von diesen psychologischen Untersuchungen gehört die entsprechende metaphysische. Das sei denen gesagt, welche meinen, Psychologie ohne Metaphysik betreiben zu können.“

„Lehrbuch zur Psychologie,“ p. 227: „Die nämliche Ehre aber, an die Spitze der Metaphysik gestellt zu werden, müsste vielmehr der Psychologie widerfahren, wenn anders das berühmte Unternehmen der Vernunftkritik, ich will nicht sagen, richtig ausgeführt worden, sondern nur in der ersten Anlage ein richtiger Gedanke gewesen wäre, oder jemals werden könnte. — Eine Vernunftkritik hat zu ihrem Gegenstande die Vernunft, oder besser das gesammte Er-

Digitized by Google

kenntnissvermögen; diesen Gegenstand muss sie als bekannt voraussetzen, und hierin liegen Irrthümer, die sich durch gar nichts wieder gut machen lassen. Vom Erkenntnissvermögen wissen wir als von einer Summe von Thatsachen des Bewusstseins. Noch glücklich, wenn uns diese durch innere Wahrnehmung, oder, wenn man lieber will, durch Anschauung des innern Sinnes bekannt geworden sind. Alsdann aber fragt sich sogleich, wie viel Glauben die innere Anschauung verdiene? Eine Frage, welche die Anschauung selbst immermehr beantworten kann. — Allein es ist nicht einmal wahr, dass wir eine so unmittelbare Kenntniss von dem sogenannten Erkenntnissvermögen besitzen, dessen Begriff wir vielmehr aus den vorgefundenen Producten unserer geistigen Thätigkeit herausgedeutet haben."

Wenn durch die Erkenntniss des Irrthums überhaupt die Wahrheit gefördert wird, so kann man von den Irrthümern bedeutender Denker behaupten, dass sich aus ihnen in jedem Falle sehr viel lernen lässt. Denn es ist von vornherein anzunehmen, dass gewichtige Gründe vorhanden sind, welche ihren Scharfsinn über den wahren Sachverhalt täuschen. In diesem Falle befindet sich die Polemik Herbarts gegen den kritischen Anfang der Philosophie. Herbart fürchtete durch denselben eine Wissenschaft auf Abwege gerathen zu sehen, für deren sichern Aufbau er selbst eine hervorragende Thätigkeit entwickelte: die Psychologie. Dies hat er ausdrücklich ausgesprochen in dem „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" I. p. 55: „Zu den ersten Bedingungen des Philosophirens zählen viele Neuere vor allem Andern gewisse Vorkenntnisse von der Natur und Entwickelung des menschlichen Geistes." Nachdem gegen diese Ansicht zwei Gründe angeführt sind, heisst es weiter: „Drittens: Man geräth durch Erwähnung der Psychologie leicht in das Gleis des Irrthums von den Seelenvermögen, wovon auch Diejenigen befangen sind, die dagegen protestiren."

In dieser Ansicht wurde Herbart durch die vorhandenen Ver-

Digitized by Google

suche einer Kritik des Erkenntnissvermögens lediglich bestärkt; alle begingen mehr oder weniger den Fehler, in der philosophischen Propädeutik Lehren der sogenannten rationalen Psychologie vorzutragen, welche, wie Herbart mit gutem Rechte behauptete, nur auf Grundlage der Metaphysik aufgestellt werden durften. Ihm erschienen daher alle Leistungen des Kriticismus als ein Gemisch von Psychologie und Metaphysik, durch welches beide Disciplinen verdorben wurden; III. p. 118: „Betrachtet man den Umriss der Vernunftkritik: so kann man einen Augenblick zweifelhaft bleiben: ist sie eine Psychologie? oder eine ganze Metaphysik?“ Diesen Zweifel sucht zwar J. B. Meyer niederzuschlagen („Kants Psychologie etc.“ p. 38), indem er als die eigentliche Absicht der Vernunftkritik angiebt, dass sie als Propädeutik eine Metaphysik als Wissenschaft vorbereiten solle. Indessen ist diese Behauptung, welche J. G. Fichte auch auf die übrigen Kritiken ausdehnte, noch von Kant selbst energisch zurückgewiesen worden, in der „Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung“ 1729: „Hierbei muss ich bemerken, dass die Anmassung, mir die Absicht unterzuschieben: ich habe blos eine Propädeutik zur Transscendentalphilosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat eine solche Absicht mir nie in Gedanken kommen können“ etc. (vergl. Liebmann, „Kant und die Epigonen“ p. 75).

Man hat durchaus keinen Grund, an dieser bestimmten Erklärung herumzudeuteln, oder sie etwa aus einem durch Altersschwäche verursachten Irrthum Kants herzuleiten. Die Vorrede zur ersten Auflage der Vernunftkritik lässt nicht den geringsten Zweifel darüber, dass Kant an die Stelle des „wurmstichigen“ Dogmatismus seiner Vorgänger eine neue, unangreifbare Metaphysik zu setzen beabsichtigte; denn er „schmeichelt sich nicht nur, auf dem einzigen übrig gelassenen Wege, dem der Kritik des Vernunftvermögens alle Irrungen des Dogmatismus abgestellt zu haben,“ sondern er „erkühnt sich zu sagen, dass nicht eine einzige meta-

Digitized by Google

physische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden.“ Die letztere restringirende Erklärung, die öfters wiederkehrt, z. B. am Ende der Vorrede zur 1. Auflage, wie auch zum Schlusse des Werkes, wo Kant die baldige völlige Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses verspricht, scheint jenes Missverständniss veranlasst zu haben, dass auf die Vernunftkritik noch ein System folgen solle. So werden wir Herbart mindestens darin beistimmen müssen, dass die Kritik der reinen Vernunft Metaphysik enthält, wenn auch mit Recht bestritten werden kann, dass sie eine „Psychologie“ sei.

Die spätern Versuche der Kantianer in dieser Richtung waren nicht geeignet, Herbarts Ueberzeugung zu erschüttern. Es war ihr eigenthümliches Ungeschick, dass sie ihren richtigen Standpunkt theils nicht gegen Angriffe genügend zu vertheidigen wussten, theils geradezu das Gegentheil von dem thaten, was ihr Standpunkt consequenter Weise erforderte. Daher hat es Herbart sehr leicht, die einzelnen Lehren der Kantianer zu widerlegen, selbst da, wo sie unzweifelhaft sich auf dem richtigen Wege befanden, weil sie Wahrheit und Irrthum mit einander vermischt vortrugen. Ihre an sich richtigen Bemühungen, die Philosophie dadurch in den sichern Gang einer Wissenschaft zu bringen, dass sie eine von Allen anerkannte gemeinsame Grundlage des Philosophirens aufstellten, riefen durch die Art ihrer Ausführung nur den Spott Herbarts hervor, s. dessen „Metaphysik als historische Thatsache,“ III. 230. Ebenso hatten die Kantianer darin Recht, dass man so viel Psychologie, als die Vernunftkritik, als Propädeutik zur Metaphysik, erfordert, vor aller Metaphysik leicht erlangen könne;“ trotz dieser Einsicht aber „setzte Fries die ganze Metaphysik in Bewegung,“ indem er Probleme der rationalen Psychologie zu lösen unternahm. Die Aufgabe der Erkenntnisstheorie wurde von Fries so bestimmt: „Wir schaffen keine Welt; wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menschliche Ansicht der Welt in

Digitized by Google

unserm Geiste erfolgt.“ Dagegen fragt Herbart: „Die richtige menschliche Ansicht? Wenn diese schon vorhanden und fertig ist: dann freilich lässt sie sich beobachten. Dann aber kommt die Beobachtung zu spät; denn für ein schon fertiges Werk können wir keine Hilfe mehr brauchen. Sie ist aber noch nicht fertig; also lässt sie sich auch nicht beobachten.“ Hätte Fries gesagt: „Wir wollen die Regeln aufstellen, nach denen die richtige menschliche Ansicht erfolgen soll“, so wäre jeder Grund zur Bekämpfung dieses Satzes weggefallen. Denn wie wir oben gesehen haben, experimentirt jede Wissenschaft zunächst und kann die Richtigkeit ihrer Erkenntnisse weder verbürgen noch beweisen, so lange die richtige Ansicht noch nicht vorhanden ist. Hat man aber hinreichenden Grund zu der Annahme, dass auf bestimmten Wissensgebieten die richtige Ansicht gefunden ist, so kann man die Entstehung derselben „beobachten“ und die Ergebnisse dieser Beobachtung in Regeln bringen, welche eine gewisse Wahrscheinlichkeit für ihre erfolgreiche Anwendung seitens der werdenden Wissenschaft bieten.

Wir müssen Herbart vollständig darin beistimmen, dass die rationale Psychologie nur von dem System der Philosophie aus bearbeitet werden darf. Da nun die Erkenntnisstheorie wesentlich auf psychologischer Grundlage beruht, so dreht sich der Streit, ob Erkenntnisstheorie oder Metaphysik den Anfang des Systems zu machen habe, in letzter Instanz um die Stellung der Psychologie innerhalb der philosophischen Disciplinen. Diese Frage ist deshalb so schwierig zu beantworten und hat zu entgegengesetzten Irrthümern geführt, weil man es sich nicht klar genug gemacht hat, dass die Psychologie eine eigenthümliche Doppelstellung zur Philosophie einnimmt, sofern das Object jener die Denkthätigkeit ist. Einerseits ist das Denken die nothwendige Voraussetzung der Philosophie wie aller andern Wissenschaften; andererseits ist es gleich den übrigen Erscheinungen im Object der philosophischen

Digitized by Google

Speculation. Berücksichtigt man nur die erste Beziehung der Psychologie, so verfällt man in den Irrthum der psychologischen Kant'schen Schule, den auch Beneke theilt, alle Philosophie in Psychologie oder Anthropologie aufzulösen; hat man vorwiegend die andere Seite im Auge, nach welcher das Denken ein zu erklärendes Factum ist, so gelangt man wie Herbart dazu, die Metaphysik als Grundlage der Psychologie zu betrachten, und damit das natürliche und nothwendige Verhältniss umzukehren, welches zwischen der Psychologie in der oben angegebenen ersten Hinsicht und der Metaphysik stattfindet. Dies Verhältniss wird bestimmt je nach der Entscheidung der Fragen: Kann man richtig denken, ohne zu speculiren? und: Kann man richtig speculiren, ohne richtig zu denken? Wenn die scholastische Philosophie unbedenklich die zweite Frage bejahen musste, sofern sie sich selbst richtig verstanden hätte, so hat man doch seit Kant sich dahin entschieden, dass man erst richtig denken muss, um richtig speculiren zu können, wenn wir von der bewussten nachkantischen Scholastik absehen. Herbart suchte durch die Bearbeitung der Begriffe, welche er für die Aufgabe der Metaphysik erklärte, beides zu vereinigen, indem er das gewöhnliche wie das wissenschaftliche Denken für widerspruchsvoll hielt und die „gegebenen" Widersprüche durch Speculation zu entfernen suchte. Diese Vereinigung gelang ihm aber nur dadurch, dass er die Gesetze des wissenschaftlichen, nicht speculativen Denkens auch der Speculation zu Grunde legte; denn die Gesetze der Identität und des Widerspruchs, welche das treibende Moment der Herbart'schen Speculation sind, entstammen durchaus dem erfahrungsmässigen Denken. So wurde auch Herbart wider seinen Willen durch die Natur der Sache gezwungen, Metaphysik auf der Grundlage der Erkenntnisstheorie aufzubauen und giebt hierdurch die beste Bestätigung der kritischen Grundanschauung, dass die Erkenntnisstheorie im System an die Spitze gestellt werden müsse.

Digitized by Google

Die Bedenken, welche Herbart hinsichtlich der Psychologie hegte, sind durch unsere obige Unterscheidung bereits im Ganzen erledigt. In den einzelnen Punkten, welche er p. 227 des „Lehrbuchs zur Psychol." anführt, können wir ihm durchaus beistimmen. Der Begriff des „Erkenntnissvermögens" ist allerdings aus einer Summe von Thatsachen des Bewusstseins herausgedeutet; aber der Streit um die Theorie der Seelenvermögen geht die Erkenntnisstheorie nicht das Mindeste an. Auch die Glaubwürdigkeit der innern Wahrnehmung oder des innern Sinnes können wir Herbart preisgeben; die Erkenntnisstheorie besitzt andere Mittel zur Begründung ihrer Lehren. Endlich gestehen wir Herbart bereitwillig zu, dass die Principien der rationalen Psychologie in die metaphysischen Hauptprobleme zurückfallen. Nur verlangen wir unsererseits die Anerkennung des Satzes, dass für die Thätigkeit des Erkennens als solche das metaphysische Wesen der Seele durchaus irrelevant ist, und dass es für das Erkennen nicht den geringsten Unterschied macht, ob die Seele ein einfaches unveränderliches Wesen ohne Vermögen oder ein eben solches mit mehreren Vermögen, oder ob sie ein räumliches, zusammengesetztes Wesen, oder aber, ob sie ein Resultat der Gehirnfunktionen sei. Alle diese Fragen können erst vom System der Philosophie genügend beantwortet, das richtige System aber nur mit Hilfe der Erkenntnisstheorie begründet werden.

Diese letztere Ueberzeugung wird gegenwärtig auch von den hervorragendsten Anhängern der Hegel'schen und Herbart'schen Philosophie getheilt. Rosenkranz sagt in seinen Erläuterungen zu Hegels Encyklopädie zu p. 10: „Seit Kants Kriticismus ist der assertorische Standpunkt des unmittelbaren Wissens unmöglich geworden. Die Kantsche Philosophie hat die Philosophie überhaupt für immer zur wirklichen Wissenschaft erhoben, was Hegel selber anerkennt."

Drobisch spricht sich in der Vorrede zur 3. Auflage seiner

Digitized by Google

Logik dahin aus, dass er mit einer Zergliederung der Erkenntniss als eines Phänomens des Bewusstseins, als Einleitung in die Logik bis auf einen gewissen Punkt einverstanden sei; das Denken sei ein wesentlicher Faktor der Erkenntniss und die elementarsten Formen des Begriffs und Urtheils seien mit der Erkenntniss gegeben, nicht willkürlich erdacht.

Thilo beginnt seine Darstellung der Locke'schen Philosophie in der „Zeitschrift für exacte Philos." 1871, p. 358 mit den Worten: „Locke's Philosophie gehört zu den eben so seltenen als nothwendigen Elementaruntersuchungen des philosophischen Denkens." Ibid. p. 373: „Locke gebührt der Ruhm, zuerst unter allen Philosophen die Nothwendigkeit einer Kritik der Begriffe, welche wir zur Erkenntniss gebrauchen, eingesehen und eine solche Kritik begonnen zu haben."

Rekapituliren wir kurz das Ergebniss unserer Untersuchungen über den Anfang, welcher als der einzig berechtigte von der wissenschaftlichen Philosophie anzuerkennen ist, so hat sich uns das nämliche Resultat auf positive und negative Weise herausgestellt. Die Analogie der übrigen, allgemein anerkannten Wissenschaften erfordert, dass die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie sich gegen die den rohen Produkten des psychischen Mechanismus anhaftenden Irrthümer sicher stellt; dies geschieht, indem sie vor Erwerbung materialer Erkenntnisse dem Werkzeug des Erkennens, dem Denken, die nöthige formale Ausbildung giebt, um richtig erkennen zu können, kurz indem die Erkenntnisstheorie zur philosophischen Propädeutik erhoben wird. Die Einwürfe Hegels und Herbarts hiergegen haben sich uns als nicht stichhaltig erwiesen; beide bestätigen dazu indirect die Nothwendigkeit der Erkenntnisstheorie, indem der Erstere die bisherige Basis alles wissenschaftlichen Erkennens zu beseitigen versucht durch eine Erkenntnisslehre ganz eigener Art, während Herbart die obersten Principien der Logik, also auch der Wissenschaft, zum Kriterium der Richtigkeit

Digitized by Google

des spekulativen Philosophirens macht, welches demnach in letzter Instanz auf der Erkenntnisstheorie beruht.

Hiermit glauben wir den sachlich gebotenen Anfang der Philosophie ausser Zweifel gestellt zu haben und können zum Schlusse unserer Ausführungen auf das Zeugniss der Geschichte der Philosophie hinweisen. Der Gedanke, durch Aufstellung bestimmter Regeln und Normen das Denken zum Erkennen geschickt zu machen, ist so alt wie die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie. Aristoteles lehrt (Metaphys. IV. 3), dass die Beschäftigung mit der *πρώτη φιλοσοφία* die Bekanntschaft mit der Analytik (= Logik) schon voraussetze, und seine Autorität genügte, um bis auf Wolf die Logik unbestritten die Stelle der philosophischen Propädeutik und Methodenlehre einnehmen zu lassen. Dass aber die Logik nichts als ein Theil der Theorie des Wissens ist, wird weiter unten bewiesen werden.

Digitized by Google

Die psychologische Grundlage der Theorie des Wissens.

Cap. I.

Das Verhältniss der Theorie des Wissens zur Metaphysik und Psychologie.

Die grosse Mehrzahl der erkenntnisstheoretischen Untersuchungen wurzelt in dem Boden des Kantischen Kriticismus und hält, ohne dessen Fundament näher zu prüfen, an dem principiellen Standpunkt der Vernunftkritik fest. Nur die neueste Erkenntnisslehre von grösserer wissenschaftlicher Bedeutung stellt sich in einen gewissen Gegensatz zu Kant. Baumann giebt in seiner „Philosophie als Orientirung über die Welt" S. 180 als das charakteristische Merkmal der vorkantischen Metaphysik an, dass sie in dogmatischer Weise gewisse Begriffe als Grundbegriffe aufstelle, diese aus all unserem Vorstellen herausnehme und aus ihnen alles Weitere herleite, und fährt fort: „Untersuchungen, wie wir sie bis jetzt gemacht haben, gehen auf der Spur von Kant's grossem Grundgedanken, der aber nicht rein in ihm zum Ausdruck gekommen ist. Dieser war, man müsse vor allem, ehe man Metaphysik als Wissenschaft der letzten Principien mache, untersuchen, was Wissen selbst sei; dies wurde bei ihm den Worten nach zur Kritik der Vernunft gegen sich selbst, in Wahrheit aber zu einer Kritik der Leibniz-Wolffischen

Digitized by Google

Behauptungen. Aber jener Gedanke ist wahr und muss befolgt werden, und zwar muss man mit ihm die metaphysischen Untersuchungen anheben, nicht abschliessen." Von eigentlicher „Kritik der Vernunft" findet Baumann bei Kant so wenig, dass er ihn „in den Dogmatismus trotz seiner gegentheiligen Versicherung durchaus einrechnen muss."

Sieht man lediglich auf die Ergebnisse der transcendentalen Analytik, so ist allerdings eine äussere Uebereinstimmung des Kantischen und des dogmatistischen Philosophirens leicht zu entdecken. Indessen muss, wie neuerdings wieder H. Cohen in seinem Buche „Kants Theorie der Erfahrung" nachdrücklich betont und urkundlich bewiesen hat, die Kantische Lehre im Zusammenhange beurtheilt werden, und dann stellt sich heraus, was wir hier als Resultat unserer später folgenden Zergliederung derselben vorwegnehmen, dass Kant die alten psychologischen Irrlehren über das Wesen und den Ursprung der abstrakten Begriffe unkritisch aufgenommen hat, wodurch trotz der kritischen Untersuchung des „Vernunftvermögens" seine Theorie der Erfahrung in formaler, rein erkenntnisstheoretischer Beziehung der des Dogmatismus allerdings sehr nahe gerückt ist. Hiegegen muss mit Ausnahme dieses *πρῶτον ψεῦδος* Kant's „Kritik der reinen Vernunft" als durchaus kritisch bezeichnet werden, wie er überhaupt in Bezug auf materiale Erkenntniss nicht mit dem mindesten Scheine beschuldigt werden kann, dass er „aus gewissen Grundbegriffen alles Weitere hergeleitet habe." Immerhin aber ist Baumann's Vorwurf insoweit begründet, dass die Theorie des Wissens nicht an den Kantischen Kriticismus anknüpfen darf, weil dieser die Kritik nicht bis auf die letzten der Untersuchung zugänglichen Elemente ausgedehnt hat. Wie die Theorie des Wissens zu verfahren habe, wird sich uns ohne Berücksichtigung der Autorität Kant's oder irgend eines andern Philosophen aus einer Prüfung des Zweckes jener ergeben.

Die Theorie des Wissens stellt die Regeln auf, durch deren

Digitized by Google

Anwendung Erkenntniss oder Wissen bewirkt werden soll; sie ist also demonstrative, nicht descriptive Wissenschaft, d. h. sie beschreibt nicht, wie von Natur erkannt oder vielmehr gedacht wird, bringt also nicht die Naturgesetze des Denkens, sondern sie schreibt vor, wie zum Zwecke der Erkenntniss gedacht werden soll, giebt also die Normal- oder Normativgesetze des Denkens. Demnach ist sie eine formale Wissenschaft; sie beschränkt sich darauf, allgemeine Regeln des Denkens aufzustellen und kümmert sich nicht um deren Anwendung auf das konkrete, materiale Erkennen. Sie steht demnach zu der gegenwärtigen Philosophie in demselben Verhältniss, in welchem die formale Logik zur vorkantischen Metaphysik stand, nämlich in dem einer philosophischen Propädeutik. Die üblichen Einwände, welche gegen die formale Logik gerichtet werden, treffen die Theorie des Wissens in unserm Sinne nicht. Schon in der Einleitung haben wir gezeigt, dass jede Methodenlehre von der Existenz der Wissenschaft abhängig ist; die Vorschriften, wie Wissen gewonnen werden soll, lassen sich erst aufstellen, wenn bereits Wissen gewonnen worden ist. Die Theorie des Wissens benutzt demnach die materialen Erkenntnisse der Wissenschaft, um aus ihnen die Regeln des Erkennens zu abstrahiren; sie selbst aber ist und bleibt formale Wissenschaft (vergl. Drobisch Logik, Vorrede zur zweiten Auflage). Diesen Charakter unserer Wissenschaft müssen wir fest im Auge behalten, um zunächst über ihre Stellung innerhalb der philosophischen Disciplinen die erforderliche Klarheit zu gewinnen.

Als demonstrative Wissenschaft hat die Theorie des Wissens eine doppelte Beziehung: sie dient erstens einem bestimmten Zwecke, der Erkenntniss oder dem Wissen, und hat nur durch und in Rücksicht auf diesen Zweck ihre Berechtigung als Wissenschaft. Da nun aber dieser Zweck durch die freie Entschliessung der Menschen gesetzt ist, beabsichtigt er, wie alle menschlichen Zwecke, eine Aenderung oder Verbesserung des natürlichen Laufes der Dinge

Digitized by Google

und bestimmt hierdurch die andere Beziehung der ihm dienenden Disciplin: wenn Regeln für das richtige Denken gegeben werden, so ist damit implicite ausgesprochen, dass das natürliche Denken zu Irrthümern führt, welche eben durch die Regeln der Theorie beseitigt werden sollen. Dies setzt nun die Kenntniss der natürlichen Irrthümer des ungeschulten Denkens und somit eine Wissenschaft voraus, welche die Naturgesetze des Denkens kennen lehrt; diese descriptive Wissenschaft ist die Psychologie, welche demnach als die naturgemässe und nothwendige Basis der Erkenntnisstheorie zu betrachten ist.

Die Richtigkeit dieser logischen Folgerung wird durch die Analogie der übrigen demonstrativen Disciplinen hinlänglich bestätigt. Es kommt gegenwärtig keinem wissenschaftlich Gebildeten in den Sinn, etwa Pädagogik unabhängig von der Psychologie, Nationalökonomie ohne Statistik, praktische Medicin ohne Anatomie, Physiologie etc. zu betreiben. Denn die Geschichte der Wissenschaften lehrt unwidersprechlich, dass die demonstrativen Disciplinen theils erst durch ihre correspondirende descriptive Grundlage zum Range der Wissenschaft erhoben werden, theils ihren Zweck um so besser erfüllen, je grösser die Sicherheit der Resultate der ihnen zu Grunde liegenden descriptiven Wissenschaft ist. Wenn trotzdem einmal eine demonstrative Disciplin sich von ihrer natürlichen Basis losreisst, um mit Hilfe aprioristisch-logischer Construktionen zur vermeinten Selbstständigkeit zu gelangen, so führen die in der Praxis sofort fühlbaren und unerträglichen Uebelstände dieser Trennung früher oder später zur Wiederherstellung des nothwendigen Zusammenhanges zurück. Dieses Correktivs entbehrt die theoretische Wissenschaft; daher haben wir noch das Eintreten der Zeit zu erwarten, in welcher die bisherigen, aus der getrennten Behandlung der Erkenntnisstheorie stammenden Irrthümer als unerträglich für die philosophische Wissenschaft erscheinen werden. Es giebt kein anderes Mittel, die Nothwendigkeit der psychologischen

Digitized by Google

Grundlage der Erkenntnisstheorie darzuthun, als den freilich selbstverständlichen Satz, dass jede beabsichtigte Verbesserung eine genaue Kenntniss des zu verbessernden Objekts voraussetzt. Dies ist, abgesehen von der Analogie der übrigen demonstrativen Disciplinen, das einzige positive Argument, welches sich gegen die Kantische Abweisung der „psychologischen Empirie" von der Logik (und somit auch von der Theorie des Wissens) geltend machen lässt, aber es genügt zur Widerlegung jenes Standpunktes. Indirekt lässt sich dessen Unhaltbarkeit, freilich erst auf Grund der psychologischen Erfahrung, darthun durch den Nachweis, dass jede die Erfahrung verschmähende Erkenntnisslehre ihren Zweck niemals erreichen kann, weil sie die stärksten Hindernisse des richtigen Denkens nicht kennen lernt, also auch nicht beseitigt. Sie schliesst logisch ganz richtig, weil nur das Denken dem Erkennen diene, so reiche für ihren Zweck die Untersuchung des Denkprocesses aus; hiermit ignorirt sie den thatsächlichen Zusammenhang des wirklichen Denkens mit den übrigen seelischen Funktionen, und gelangt von ihrer Theorie aus zu der Behauptung, dass das Denken keinem Einflusse des Wollens und Fühlens unterliege, wodurch sie mit der Erfahrung in Widerspruch geräth. Nun bemisst man aber gegenwärtig die Richtigkeit einer Theorie nach ihrer Uebereinstimmung mit der Erfahrung, und weil man in unserem Falle den Irrthum aus der Abweisung der psychologischen Empirie herleiten muss, so ist damit die Nothwendigkeit ihrer Zuziehung indirekt erwiesen.

Es bedarf kaum der Andeutung, dass der Theorie des Wissens nicht eine vollständige Psychologie vorauszuschicken ist. Die Grenzen unserer psychologischen Untersuchung sind durch ihren Zweck bestimmt; sie hat den natürlichen Verlauf des Denkprocesses zu ermitteln und zu diesem Behufe zunächst festzustellen, ob eine Einwirkung auf denselben durch die im psychischen Mechanismus mit ihm verbundenen übrigen Thätigkeiten stattfindet, und, wenn dies der Fall, die Art und Weise dieser Beeinflussung anzugeben.

Digitized by Google

Die einwirkenden Faktoren selbst sind nur soweit in den Bereich der Forschung zu ziehen, als dies für die zu lösende Aufgabe nothwendig erscheint.

Cap. II.

Methode der Forschung. Kussmauls Beobachtungen an Neugebornen. Folgerungen daraus. Die natürlichen Triebe.

Die in der neuesten Philosophie vorherrschende wissenschaftliche Strömung bringt es mit sich, dass den früher principiell vernachlässigten Detailforschungen in den einzelnen Disciplinen gegenwärtig die allgemeine Theilnahme sich zugewandt hat. Den redlichen Bemühungen vieler scharfsinniger Forscher auf psychologischem Gebiete hat bisher freilich der äussere Erfolg durchaus gemangelt; unter allen philosophischen Disciplinen entbehrt die Psychologie am meisten die allgemein anerkannte Grundlage, welche eine gemeinsame Bearbeitung ihrer Probleme ermöglichen würde. So kann man auch heute noch in die Klage einstimmen, welche Beneke im Jahre 1845 erhob, dass in der Psychologie noch gewissermassen Alles streitig, zu einer allgemeinen Anerkennung nirgend auch nur der Anfang gemacht sei; und eben nicht anders, als in der Metaphysik und den übrigen philosophischen Wissenschaften, müsse jeder Forscher für sich allein arbeiten und den Grund wieder von Neuem legen.

Dieser beklagenswerthe Zustand der Psychologie erscheint den Laien, vornehmlich den naturwissenschaftlich gebildeten, in der Regel ganz unbegreiflich. Sie meinen, dass gerade auf psycho-

Digitized by Google

logischem Gebiete die Beobachtung reiches Material zusammentragen könne, auf Grund dessen sich hinlänglich gesicherte Gesetze über die Erscheinungen des Seelenlebens aufstellen liessen. Und in der That kann darüber wohl kaum ein Zweifel bestehen, dass die Methode der Induktion allein geeignet ist, in der psychologischen Forschung angewandt zu werden, was seit langer Zeit auch von philosophischer Seite nachdrücklich genug hervorgehoben worden ist. Herbart, welcher in der Blüthezeit der aprioristischen Construktionen mit seiner wissenschaftlichen Behandlung der Psychologie fast ganz allein stand, sagt am Anfange des „Lehrbuches zur Psychologie": „Innere Wahrnehmung, Umgang mit Menschen auf verschiedenen Bildungsstufen, die Beobachtungen des Erziehers und Staatsmannes, die Darstellungen der Reisenden, Geschichtschreiber, Dichter und Moralisten, endlich Erfahrungen an Irren, Kranken und Thieren, geben den Stoff der Psychologie." Beneke glaubte, dass durch Anwendung der induktiven Methode die Psychologie „nicht nur ebenso schnelle und ausgedehnte Fortschritte, sondern, selbst in den wichtigsten Beziehungen schnellere und ausgedehntere, als die übrigen Naturwissenschaften zu machen befähigt sei." Leider machte er die Vorzüge der induktiven Methode dadurch wieder illusorisch, dass er mit der Selbstbeobachtung Alles gethan glaubte, daher die Förderung, welche die Psychologie durch ihn erfahren hat, eine sehr geringe ist.

In neuerer Zeit ist man nicht mehr zweifelhaft darüber, dass die aus der Metaphysik stammenden vorgefassten Meinungen dem Fortschritt der Psychologie am meisten hinderlich sind. Trendelenburg schickt seiner Abhandlung über die metaphysischen Hauptpunkte in Herbarts Psychologie, (historische Beiträge III. 97) folgende methodologische Regeln voraus: „Es empfiehlt sich bei dem jetzigen Stande unserer Erkenntniss, sich in psychologischen Untersuchungen der letzten Fragen über das Wesen und das Woher und Wohin der Seele eine Weile zu entschlagen, und erst sichere Spuren

Digitized by Google

aufzusuchen, welche uns zu der Lösung dieses schwierigsten aller Probleme hinführen können. Es empfiehlt sich, zunächst auf dem Gebiete der erscheinenden Seele Erkenntnisse von Beziehungen und Gesetzen zu suchen, und erst von dem richtigen Verständniss dieses Besondern her die Hinweisung auf das allgemeine Wesen zu erwarten." Ebenso J. H. Fichte in der Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, 1869, p. 239.

Die sorgfältigste Beschränkung auf die induktive Methode und die Fernhaltung jedes metaphysischen Einflusses kann allerdings nicht dringend genug empfohlen werden. Die entscheidende Wichtigkeit, welche gerade der Ansicht über die Seele für jede Weltanschauung zukommt, und die hiermit unvermeidlich zusammenhängenden Wünsche und Interessen, welche mit keiner andern Disciplin so eng als gerade mit der Psychologie verbunden sind, machen eine unbefangene Auffassung der psychischen Thatsachen äusserst schwierig. Wenn eine getreue, von Vorurtheilen sich frei erhaltende Beobachtung im Allgemeinen nur Wenigen gelingt, weil nur zu leicht vorgefasste Meinungen sich überall eindrängen, so wird sie noch seltener da möglich sein, wo ihr Gegenstand ein so lebhaftes, nicht sachliches, Interesse mit sich führt, wie die psychologischen Probleme. Es kommt hinzu, dass jedem Forscher aus seiner Jugend die üblichen Erklärungen und Theorieen geläufig sind, welche die wissenschaftliche und praktische Theologie aufstellt. Hiervon aber gilt das alte Wort des Antisthenes: Das Schwerste ist, das einmal Gelernte wieder zu vergessen. Wenn wir hinzufügen, dass es für den Fortschritt der Wissenschaft das Nöthigste ist, so haben wir damit eine der wichtigsten Forderungen der Methodologie ausgesprochen.

Ausser der gesuchten Befriedigung der „Herzensbedürfnisse" ist es noch eine aus der unwissenschaftlichen Behandlung der Psychologie beibehaltene Gewohnheit, welche folgenschwere Irrthümer in diese Disciplin hineinkonstruirt hat. Die Naivetät

Digitized by Google

früherer Zeiten bezeichnete das auf theologischem und moralischem Gebiet Gelernte, soweit es mit den herrschenden Neigungen übereinstimmte, kurzweg als apriorisches Wissen oder als Thatsachen des Bewusstseins. Dies hat man nun zwar fast allgemein aufgegeben und nimmt die aposteriorische Entstehung aller materialen Erkenntniss an, aber die Mittel zu dieser, die logischen Gesetze, hält man immer noch mit mehr oder minder deutlichem Bewusstsein für einen ursprünglichen, angeborenen Besitz des menschlichen Verstandes. So verwirft Schopenhauer die Logik als gänzlich überflüssig, weil sie doch nur das in abstracto lehre, was Jeder in concreto schon wisse und anwende. Die Beobachtung des ersten besten ungebildeten Menschen hätte freilich sofort das Gegentheil ergeben; allein dieser sehr einfache Weg der Erkenntniss wurde bisher von der Philosophie meist nur mit Widerstreben betreten. So wird die Psychologie durch jenen Ueberrest des Platonischen *μάθησις ἀνάμνησις*, wonach man wenigstens die Mittel zum wissenschaftlichen Erkennen jedem Menschen von Geburt an inwohnen lässt, bis in die Gegenwart hinein verdorben.

Dem Missbrauch, der die idealen Forderungen der Religion, Moral und Wissenschaft von Natur erfüllt sehen wollte, dient die Methode der Selbstbeobachtung auf's Beste. Schon Herbart rügte es nachdrücklich, dass Jeder das, was er in seinem gebildeten Bewusstsein vorfand, für allgemeine Thatsachen des Seelenlebens ausgab, und verwarf die Selbstbeobachtung als durchaus unbrauchbar und irreleitend. Demselben Bedenken unterliegen natürlich auch die Beobachtungen an andern ausgebildeten Personen; daher bietet nur die Beobachtung des Menschen im natürlichen Zustande und die aus derselben gezogenen Schlussfolgerungen ein zuverlässiges Material psychologischer Induktion. Sie konstatirt, unbekümmert um die metaphysische Erklärung der psychischen Phänomene, ihre Wirklichkeit.

Von methodisch angestellten Beobachtungen auf psychologischem

Digitized by Google

Gebiete sind bis jetzt nur die „Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen von Dr. Adolf Kussmaul, o. ö. Professor der Medicin in Erlangen," der Oeffentlichkeit übergeben worden.

Der Verfasser betrachtet als seelische Thätigkeiten das Empfinden, Vorstellen, Denken und Begehren, und das aus diesen hervorgehende Bewegen; seine an zwanzig und einigen Neugeborenen angestellten Untersuchungen ergaben, abgesehen von individuellen und graduellen Verschiedenheiten im Allgemeinen die folgenden Resultate. Geschmackssinn und Ekelgefühl, Tastgefühl, Wärme- und Kältegefühl, Geruch sind verhältnissmässig stark entwickelt; das Licht wird schon in den ersten Stunden nach der Geburt empfunden und zwar bei mässigem Reiz angenehm, sonst unangenehm. Dagegen „lernen die Kinder erst später die Gegenstände fixiren, vielleicht von der dritten bis sechsten Woche an." — „Von allen Sinnen schlummert das Gehör am tiefsten. Man kann vor den Ohren wachender Neugeborener in den ersten Tagen die stärksten disharmonischen Geräusche machen, ohne dass sie davon berührt werden." Doch wurden von Kussmauls Assistenten mehrere Kinder, deren jüngstes 3 Tage alt war, auf Gehörsempfindungen untersucht, wobei sich ergab, dass diese bereits vorhanden waren. — Das Geschrei, welches die Kinder gleich nach der Geburt ausstossen, geht unzweifelhaft aus Empfindungen schmerzhafter Art hervor. Muskelgefühle glaubt Kussmaul schon der Frucht zusprechen zu können. Dies sind die positiven Ergebnisse der Untersuchungen in Bezug auf Empfindungen und Gefühle.

Die Begehrungen Neugeborner beschränken sich auf Hunger und Durst, welche sich 6—24 Stunden nach der Geburt durch verschiedene Aeusserungen kundgeben: „Der kleine Weltbürger wird unruhig, erwacht, macht Saugbewegungen, wirft den Kopf hin und her, als ob er etwas suche, führt die Hände zum Gesichte, fährt mit den Fingern im Gesichte und namentlich gern an den Lippen umher, bringt sie wohl auch in den Mund und saugt daran."

Digitized by Google

Die Intelligenz des Neugebornen zeigt sich nach Kussmaul in den Bewegungen, die nicht reflektorischer Art sind. „Wenn die gekitzelte Hand den kitzelnden Gegenstand umfasst, die Lippe an dem eingeführten Finger oder der Brustwarze saugt, der Genuss von Chininlösung mimische Bewegungen hervorruft, oder die Augenlider sich beim einfallenden Lichte schliessen, — in diesen Fällen wird ursprünglich die Bewegung als Empfindungsreflex unmittelbar ausgelöst, aber zur Empfindung gesellt sich nicht nur das Bewusstsein der Empfindung, sondern auch der ausgeführten Bewegung, es gesellen sich dazu Muskelgefühle, Gefühle der Lust und Unlust mit entsprechenden Bestrebungen, allmälig erwachsen daraus sinnliche Vorstellungen der einfachsten Art, und der Wille lernt schliesslich diese Bewegungen zügeln, unterdrücken, verstärken, kurz im Interesse des Individuums reguliren." Diese ersten Spuren der Intelligenz leitet Kussmaul aus den Erfahrungen her, welche die Frucht schon im Mutterleibe macht; sie beschränken sich auf Tastsinn, Geschmackssinn, Hunger- und Durstgefühl, während der Gesichtssinn, der Gehör- und Geruchssinn dem Kinde erst nach der Geburt Empfindungen und Vorstellungen zuleiten. „Aus dem Gehör- und Geruchssinn dürften in den ersten Wochen noch keine Vorstellungen gebildet werden. Dagegen scheint die Bildung von Vorstellungen aus dem Gesichtssinne bälder zu geschehen, wenigstens wird derselbe öfter und lebhafter erregt, und vermittelt vielfach Gefühle der Lust und Unlust."

Gegen die Richtigkeit dieser Beobachtungen ist, soviel uns bekannt, von keiner Seite her Einsprache erhoben worden, daher das in ihnen enthaltene Thatsächliche als feststehend betrachtet werden muss. Um aber hieraus Schlussfolgerungen ziehen zu können, haben wir vor Allem, soweit dies überhaupt möglich ist, festzustellen, wie Empfinden, Vorstellen, Denken, Begehren zu unterscheiden sind. Denn es genügt für die wissenschaftliche Untersuchung keineswegs, dass Jeder durch sein eigenes Seelenleben eine unmittelbare Kennt-

Digitized by Google

niss jener psychischen Thätigkeiten hat; vielmehr ist es für die Verständigung über das Wesen derselben von entscheidender Wichtigkeit, dass mit demselben Wort in jedem einzelnen Falle auch dieselben Vorstellungen verbunden werden. Dies erscheint um so nöthiger, weil eine schulmässige Definition der elementaren psychischen Phänomene nicht gegeben werden kann, und ihre Beschreibung daher vornehmlich sich auf das Negative ihrer Unterscheidung von einander beschränken muss.

Zwischen den häufig synonym gebrauchten Begriffen Gefühl und Empfindung statuiren wir folgenden Unterschied: „Gefühl" umfasst Lust und Schmerz, Freude und Leid, angenehme und unangenehme Affektionen körperlicher und geistiger Art in allen ihren verschiedenen Nüancen und Schattirungen. Was aber Lust und Schmerz etc. seien, kann nicht begrifflich bestimmt, sondern muss „gefühlt" werden. „Empfindung" dagegen ist uns jeder unmittelbar durch ein körperliches Organ verursachte bewusste Eindruck, welcher an sich weder Lust noch Unlust mit sich führt, oder populär gesprochen, dem Subjekt gleichgültig ist.

Unter „Vorstellung" verstehen wir die Reproduktion einer Empfindung der Sinnesorgane, womit schon gesagt ist, dass der Vorstellung an sich Lust und Unlust fremd bleiben. Das „Denken" definiren wir, um nicht, wie meistens geschieht, das falsche Denken auszuschliessen, ganz allgemein als Operation mit den elementaren psychischen Thätigkeiten, wonach es selbst als secundäre Funktion erscheint.

Dem Fühlen, Empfinden, Vorstellen und Denken ist es gemeinsam, dass sie in sich abgeschlossene Zustände sind; anders verhält es sich mit dem Begehren oder Wollen. Wir bemerken unter Hinweis auf die folgende Rechtfertigung unseres Verfahrens, dass wir unbewusstes und bewusstes Wollen, Trieb, Begierde, Streben, Neigung etc. unter dem Begriff „Willen" befassen, und finden in

Digitized by Google

ihnen ein gemeinschaftliches charakteristisches Merkmal: alle diese seelischen Aeusserungen sind nämlich auf die Veränderung des gegenwärtigen Zustandes gerichtet, gehen also auf die Zukunft. Die entgegengesetzte Ansicht beruht auf einer missverständlichen Auffassung der Willensrichtung. So sagt z. B. Lotze „medicinische Psychologie" S. 300: „Auch ist dem Wollen diese täuschende Beziehung auf Zukünftiges keineswegs nothwendig; ein gegenwärtiger Zustand, den wir festhalten oder nicht fliehen, ist ebenfalls ein beständiger Gegenstand des Wollens, und der Märtyrer, der eine Qual erträgt, der er sich entziehen könnte, macht die ganze Kraft des Willens gegen ein schon vorhandenes und fortdauerndes Uebel geltend." Wenn wir einen gegenwärtigen Zustand „nicht fliehen", so kann er uns gleichgültig sein, und dann ist in Bezug auf ihn unser Wille überhaupt nicht thätig; wenn wir ihn aber „festhalten", so wollen wir damit eo ipso, dass er in der Zukunft fortdauere, sonst würden wir ihn eben nicht festhalten. Hierzu ist keineswegs nöthig, dass wir dabei an die Zukunft denken; sobald uns der gegenwärtige Zustand befriedigt, wollen wir ohne Rücksicht auf die Zeit seine Fortdauer, die freilich, wie der Verstand lehrt, nur in der Zukunft möglich ist. Denn die sogenannte Zufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand, in welcher der Mensch scheinbar überhaupt nichts will, setzt stets voraus, dass dieser Zustand fortdauert, sonst würde sich sofort Unzufriedenheit einstellen. — In dem Beispiel vom Märtyrer verwechselt Lotze offenbar das Mittel zur Befriedigung des Willens mit dem Objekt des Willens; der Märtyrer will als Selbstzweck nicht die Qual, sondern die ewige Seligkeit, zu welcher ihm die Qual ein Mittel ist. Wäre er der Seligkeit ohne Qual sicher, so würde es ihm nicht in den Sinn kommen, sich ihr zu unterwerfen; aber sein Glaube fordert das Erdulden dieses zeitlichen Uebels, um damit den Gegenstand seines Willens, die ewige Seligkeit, zu erlangen. Sein Wille ist daher ebenfalls auf Zukünftiges gerichtet; die gegenwärtige Qual will er

Digitized by Google

nicht, aber er wählt sie verstandesgemäss als das einzige Mittel zur Befriedigung seines Willens. —

Wenden wir uns nun zu den Beobachtungen Kussmaul's zurück, so werden wir keinen Augenblick anstehen, dem neugebornen Kinde Empfinden, Fühlen und Wollen beizulegen. Die Aeusserungen dieser Thätigkeiten von Seiten des Kindes sind denen Erwachsener so ähnlich, dass ein Bedenken gegen den Schluss auf die gleiche Ursache nicht vorliegt. Anders verhält es sich mit dem Vorstellen, sofern wir es von der Empfindung und dem Gefühle unterschieden haben.

Wir werden Kussmaul darin beistimmen müssen, dass aus Empfindungen und Gefühlen „allmälig sinnliche Vorstellungen der einfachsten Art erwachsen", also im ersten Lebensalter noch nicht vorhanden sind. Der letztere, negative Theil dieser Ansicht von dem spätern Entstehen der Vorstellungen wird gegenwärtig auch von vielen philosophischen Forschern angenommen; so bezeichnet z. B. J. B. Meyer in Kant's Psychologie etc. p. 92 „ein mit dem Gefühl der Lust und Unlust eng verschmolzenes Empfinden als die erste Reaktion sinnlich seelischer Organisation, und das Vorstellen als eine neue seelische Zuthat." Nehmen wir vorläufig den spätern Eintritt der Vorstellungen als bewiesen an, so ist die „Intelligenz" oder das Denken des Neugebornen als eine Operation mit Empfindungen und Gefühlen zu bezeichnen.

Die elementaren Funktionen des Kindes im ersten Lebensalter sind demnach Gefühl, Empfindung und Wille, über deren gegenseitiges Verhältniss wir zunächst die erforderliche Klarheit zu gewinnen suchen. Die Natur der Sache bringt es mit sich, dass hier die direkten Beobachtungen durch Schlussfolgerungen nach Analogie des Seelenlebens Erwachsener ergänzt werden müssen; doch giebt die Einfachheit der zu Grunde liegenden psychischen Verhältnisse von vornherein eine gewisse Bürgschaft dafür, dass falsche Schlüsse, wenn nicht immer vermieden, so doch leicht er-

Digitized by Google

kannt werden können. Auch hat Jeder die Möglichkeit, die Richtigkeit der von uns angeführten Beobachtungen sofort durch eigene Untersuchungen zu prüfen, da es sich um alltäglich wiederkehrende Vorgänge im Leben kleiner Kinder handelt.

Dass der Säugling durch Schreien ein Gefühl, und zwar eins der Unlust oder des Schmerzes kundgebe, unterliegt wohl keinem Zweifel; wenigstens ist man in der Praxis des Lebens sofort von diesem Zusammenhang der äussern Wirkung mit der innern Ursache überzeugt. Aber mit dieser Ueberzeugung begnügt sich die Umgebung des Kindes nicht, sondern forscht vielmehr nach der Ursache des Gefühls, um sie und mit ihr die Wirkung zu beseitigen. Zunächst wird bei jedem Kinde das Schreien dahin gedeutet, dass es ein Verlangen nach Nahrung anzeige, und diese Deutung meist bestätigt gefunden, indem mit der Befriedigung des Nahrungstriebes auch die Aeusserungen der Unlust aufhören, und im Gegentheil ein Gefühl der Lust eintritt, welches wegen physischer Hindernisse allerdings in dem zartesten Lebensalter nicht kundgegeben werden kann. Es ist nun wohl klar, dass das Gefühl des Hungers, welches das Schreien des Kindes verursachte, seinerseits wieder durch den Trieb nach Nahrung verursacht wurde. Wir dürfen also in diesem Falle den Trieb als Ursache, das entsprechende Gefühl als Wirkung auffassen, und zwar den unbefriedigten Trieb als Ursache des unangenehmen Gefühls der Unlust oder des Schmerzes, wie die Lust oder das Behagen als Wirkung der Befriedigung des Triebes.

Nach der Sättigung geben auch als gesund erkannte Kinder oft Aeusserungen der Unlust von sich, welche von ihrer erfahrenen Umgebung auf das Verlangen nach Befriedigung der Bedürfnisse der Sinnesorgane gedeutet werden. Gewöhnlich hat man damit das Richtige getroffen, indem das Kind durch den Anblick glänzender Gegenstände oder durch das Hören nicht zu starker Töne nicht nur sofort beruhigt wird, sondern auch Lustgefühle verräth

Digitized by Google

(vgl. Kussmaul a. a. O. S. 26 und 39). Wegen der entscheidenden Wichtigkeit, welche den Sinnesorganen und ihren Affektionen für die richtige Auffassung des sinnlichen Erkennens zukommt, müssen wir etwas länger bei diesem Punkte verweilen.

Der bekannte Physiologe Rokitansky nimmt einen „ursprünglichen Drang der Sinne nach Funktion" an und stellt sich damit in direkten Gegensatz zu der Lehre Schopenhauers, der, wie wir gleich sehen werden, die Sinne vom Willen nicht beherrscht werden lässt. Diese abweichende Ansicht Rokitansky's, welcher im Uebrigen der Schopenhauerschen Philosophie ergeben ist, hat ihren genügenden Grund in Thatsachen der Erfahrung. Die psychologische Beobachtung hat diese längst entdeckt; Beneke lehrt in der „neuen Psychologie" S. 105: „Zuletzt gelangen wir zu den geistig-sinnlichen Urvermögen, wie sie den elementarisch-sinnlichen Empfindungen zu Grunde liegen. Diese aber zeigen sich, ihrer wesentlichen Natur nach, als Strebungen. Die menschliche Seele liegt nicht rein passiv da für die Erregungen, die ihr von aussen kommen könnten, sondern sie strebt denselben von vornherein selbstthätig entgegen: Der Gesichtssinn dem Lichte, der Gehörsinn den Schällen u. s. w. Dies zeigt sich namentlich in den Fällen, wo wir es gleichsam durch ein Vergrösserungsglas betrachten können, wenn sich nämlich die Urvermögen sehr vielfach unverbraucht (unerfüllt) ansammeln; es entsteht eine Unruhe, welche jeden Grad erreichen kann, bis zu der Verzweiflung, welche zum Selbstmorde treibt. Also die Seele hat auch schon ursprünglich Kräfte, besteht ganz aus Kräften und aus einer Vielheit von Kräften, welche wesentlich Strebungen sind."

Diese Lehren Benekes stimmen, soweit sie einen ursprünglichen Trieb der Sinne annehmen, durchaus mit der Erfahrung überein. Wir können täglich an kleinen Kindern die Beobachtung machen, dass dieselben eine Unruhe verrathen, welche sofort verschwindet, wenn ihnen Gesichts- oder Gehörswahrnehmungen irgend welcher

Digitized by Google

Art zugeführt werden. Schon der blosse Uebergang aus der Dunkelheit in das Licht entlockt ihnen die lebhaftesten Freudenbezeugungen, ja es gelingt sogar in der Regel, die Gefühle eines nicht allzu starken Hungers durch beliebige Töne oder bunt schillernde, glänzende Gegenstände auf einige Zeit zurücktreten zu lassen. Beim Erwachsenen sind die normalen Empfindungen der sogenannten obern Sinne von einem Gefühle gewöhnlich nicht begleitet; er verlangt harmonische und ästhetische Eindrücke, um über den Zustand der gleichgültigen Wahrnehmung emporgehoben zu werden. Dies gilt aber nur für die gewöhnlichen Verhältnisse, in welchen fortwährend Gehörs- und Gesichtsempfindungen aufgenommen werden, weshalb ein besonderes Bedürfniss der Organe nach Befriedigung nicht in's Bewusstsein tritt. Dieses wird erst empfunden, wenn man längere Zeit z. B. der Gesichtswahrnehmungen entbehrt hat; dann erwacht allmälig eine Unruhe, die immer stärker wird, und nur dadurch beseitigt werden kann, dass das Verlangen des Gesichtssinnes befriedigt wird.

Ein schlagender Beweis für das Vorhandensein eines ursprünglichen Triebes der Sinnesorgane liegt ferner in der Thatsache, dass alle Sinnesempfindungen von einem Gefühle der Lust oder Unlust begleitet werden, wenn dieses auch meist wegen seiner geringen Intensität nicht in's Bewusstsein tritt, daher man es streng genommen nicht als „Gefühl" bezeichnen sollte, weil die objektiv vorhandenen Bedingungen noch nicht ausreichend sind für den Eintritt eines „Gefühls." Sehen wir indessen hier davon ab und halten wir uns an die Thatsache, dass jede Sinnesempfindung einen Vorgang im Organismus mit sich führt, der bei gehöriger Stärke als Gefühl empfunden wird, so ist schon hierdurch die Annahme der „Sinnestriebe" gerechtfertigt.

Eigenthümlicher Weise widerspricht dieser Lehre gerade Schopenhauer, dem sie eine willkommene Bestätigung seiner Metaphysik hätte sein sollen. Er will über die Sinne nur einzelne

Digitized by Google

eigene Betrachtungen geben, weil von Andern Gesagtes zu wiederholen nicht der Zweck seiner Schriften sei. Dieses Haschen nach Originalität hat die leicht vorauszusehende Folge, dass seine Ansicht der Erfahrung durchaus widerspricht. Er sagt „Welt a. W. u. V. II. p. 30“.: „Diejenigen Empfindungen, welche hauptsächlich zur objektiven (!) Auffassung der Aussenwelt dienen sollten, mussten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm sein; dies besagt eigentlich, dass sie den Willen ganz unberührt lassen mussten .... Demgemäss sind Farben und Töne an sich selbst und so lange ihr Eindruck das normale Mass nicht überschreitet, weder schmerzliche noch angenehme Empfindungen; sondern treten mit derjenigen Gleichgiltigkeit auf, die sie zum Stoff rein objektiver Anschauungen eignet. Dies ist nämlich soweit der Fall, als es an einem Leibe, der an sich selbst durch und durch Wille ist, überhaupt möglich sein konnte, und ist eben in dieser Hinsicht bewunderungswerth. Physiologisch beruht es darauf, dass in den Organen der edleren Sinne, also des Gesichts und Gehörs, diejenigen Nerven, die den specifischen, äussern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig sind, sondern keine andere Empfindung, als die ihnen specifisch eigenthümliche, der blosen Wahrnehmung dienende, kennen. Demnach ist die Retina, wie auch der optische Nerv gegen jede Verletzung unempfindlich etc.“

In diesen „eigenen“ Lehren Schopenhauers ist wenig Richtiges anzutreffen. Zunächst ist klar, dass wir die Empfindungen der obern Sinne nur aus dem Grunde für „objektiv“ halten, weil sie meist nicht von Lust oder Unlust begleitet sind, und Schopenhauer am wenigsten kann ihnen eine andre Art der Objektivität beilegen. Sodann hätte er aus der ihm wohlbekannten Farbenlehre Goethe's sich erinnern müssen, dass die verschiedenen Farben verschieden auf die Stimmung des Wahrnehmenden wirken, dass das reine Roth z. B. angenehm wirkt, während Schwarz ein ängstliches Gefühl hervorruft etc. Endlich ist seine Behauptung der absoluten

Digitized by Google

Schmerzlosigkeit des Sehnerven durchaus unerwiesen, da die in dieser Hinsicht angestellten Versuche weiter nichts als seine Unempfindlichkeit gegen ganz bestimmte Reizungen erweisen (s. Lotze, medicinische Psychologie S. 255). Ausserdem erzählt Schopenhauer selbst in dem nämlichen Capitel, dass operirte Blinde das erste Licht mit Entzücken erblicken und nur ungern die Binde sich über die Augen legen lassen, was wohl mindestens eben so sehr der unmittelbaren sinnlichen Befriedigung des Organes, als der intellectuellen Erwartung künftiger Freude zuzuschreiben ist.

Mit Schopenhauer stimmt auch J. B. Meyer darin überein, dass er vornehmlich auf Grund der Selbstbeobachtung die Eindrücke der obern Sinne für objektiv erklärt, „Kants Psychologie S. 107“: „Die Empfindungen der sogenannten niedern Sinne wie Geruch und Geschmack sind von Lust- oder Unlustgefühlen kaum zu trennen.... Dagegen können wir Manches sehen und hören und auch fühlen, ohne das durch diese Sinne Empfundene gern oder ungern zu empfinden .... Diese Thatsache findet ihre Erklärung in der verschiedenen Bedeutung der genannten Sinne für unser geistiges Gesammtleben. Die niedern Sinne dienen ausschliesslicher als die andern Sinne zur Erhaltung und zum Schutze unsers physischen Wohlbefindens, die enge Verbindung mit Lustgefühlen erleichtert ihnen dieser ihrer Bestimmung nachzukommen. Vermittels der höhern Sinne gewinnen wir vorzugsweise unsere Vorstellungen von der uns umgebenden Welt, hier ist die objektive Erkenntniss ihrer Beschaffenheit die Hauptsache“ etc.

Hiergegen muss behauptet werden, dass es auch solche Dinge giebt, welche die Geruchs- und Geschmacksnerven afficiren, ohne ein Gefühl der Lust oder Unlust zu erwecken, wiewohl dies natürlich bei den Einzelnen je nach ihrer Sensibilität sehr verschieden ist. Dass die niedern Sinne unserm physischen Wohlbefinden ausschliesslicher als die andern dienen sollen, ist mindestens eine sehr gewagte Behauptung, ebenso wie die der Objectivität der obern

Digitized by Google

Sinne. Gegen diese ist eine Erfahrung entscheidend, welche Jeder leicht an sich selbst machen kann: alle Sinne ohne Ausnahme werden zu verschiedenen Zeiten von denselben Eindrücken durchaus verschieden afficirt und zwar in ganz bestimmter Abhängigkeit vom Wollen, daher auch die obern Sinne nur dann „objektive Erkenntniss" liefern, wenn sie vom Wollen möglichst frei sind. Man bedenke nur, wie reizend dem Gesichtssinn der Gegenstand einer starken Begierde erscheint und wie gleichgiltig, oft sogar abstossend und Ekel erregend nach völliger Befriedigung der Begierde! Um die „Objektivität" der obern Sinne an einer andern Erfahrung würdigen zu können, braucht man sich nur an die unzähligen Mütter zu erinnern, deren Sinnesorgane an ihren Kindern alle möglichen Aehnlichkeiten und Schönheiten entdecken und wenn das Kleine „a" quarrt, die süssesten Töne hören. Nicht minder abhängig sind alle Sinne vom Allgemeinbefinden des Subjekts; so kann z. B. die nervöse Reizbarkeit einen so hohen Grad erreichen, dass jede Affektion des Gesichts und Gehörs von Unlust begleitet ist, wie man andrerseits unter dem Eindruck des vollkommenen Wohlbefindens oder einer lebhaften Freude Alles, auch das Gewöhnlichste, mit einem gewissen Lustgefühl wahrnimmt.

Auf solche und ähnliche Erfahrungen gestützt, lehrte schon Condillac, dass jede Empfindung ohne Ausnahme mit einem Gefühl von Lust oder Unlust verbunden sei. Von neuern Forschern behauptet Lotze, „Medicinische Psychologie," p. 254, „Mikrokosmos" 1. Bd., p. 264 eine „Allgegenwart der Gefühle," ebenso Czolbe, „Ueber die Grenzen und den Ursprung der menschlichen Erkenntniss," p. 200, und im Anschluss an diese Beiden Johnson in der Vorrede zu Condillacs Abhandlung „über die Empfindungen". Der Letztere sagt gegen J. B. Meyer, welcher behauptet, nach seiner Selbstbeobachtung sei es möglich vorzustellen ohne Begleitung irgend eines Gefühls von Lust oder Unlust, a. a. O. p. 9: „Diese Behauptung muss wohl dahin eingeschränkt werden, dass

Digitized by Google

wir das Gefühl, welches eine Empfindung in uns erregt, häufig nicht von den, in der Seele gleichzeitig vorhandenen Gefühlen zu unterscheiden vermögen, weil es sich zu wenig von ihnen abhebt." Er citirt ferner die Erklärung, welche Czolbe über dieselbe Sache giebt: „Wenn es zuweilen scheint, dass gewisse Wahrnehmungen oder Vorstellungen mit keinerlei Gefühl von Bedürfniss, oder Lust, oder Schmerz verbunden sind, so kommt das wohl nur daher, dass die sie begleitenden Gefühle sich mit andern ähnlichen oder gleichen in uns zu dem sogenannten Gemeingefühl oder der Simmung mischen und nicht als besondere, speciellen Wahrnehmungen und Vorstellungen entsprechende unterschieden werden können."

Die Verschiedenheit der Ansichten hat ihren letzten Grund in der verschiedenen Auffassung der Worte Gefühl und Empfindung. Diejenigen Philosophen und Physiologen, welche eine Allgegenwart der Gefühle lehren, verstehen darunter, dass die objektiven Bedingungen derselben im Organismus vorhanden sind, wenn sie auch wegen zu geringer Stärke nicht in das Bewusstsein gelangen. Diese Thatsache ist durch Selbstbeobachtung weder festzustellen noch darf sie auf Grund derselben geleugnet werden. Andererseits ist aus formellen und sachlichen Gründen entschieden daran festzuhalten, dass eine Lust oder Unlust, die nicht gefühlt wird, in der philosophischen Sprache nicht als Lust und Unlust bezeichnet werden darf, da dies nur durch eine Verwechselung der diese Gefühle unter andern Umständen erregenden materiellen Vorgänge mit den subjektiven Gefühlen selbst möglich ist. Wenn eine an sich äusserst schmerzhafte Operation bei Anwendung von Chloroform ohne alle Unlustempfindung seitens des Operirten vollzogen wird, so darf man in einem solchen Falle die Existenz eines Schmerzes nicht behaupten, wiewohl dessen objektive Bedingungen vorhanden sind.

Sehr richtig bezeichnet Bergmann den Begriff der bewusstlosen Empfindung als einen sich widersprechenden, weil wir nur

Digitized by Google

unmittelbar von unsern Empfindungen wissen, also die Empfindung nicht anders denn als bewusste, d. i. eben empfundene wahrnehmen können. Gegen die Lehre Ulricis, „dass Empfinden keineswegs Ein und Dasselbe mit Bewusstsein, keineswegs unmittelbar (immer und überall) mit Bewusstsein verknüpft sei, da wir fortwährend den Druck unserer Kleider und des Sessels empfinden, meistens ohne uns dessen bewusst zu sein; dass wir ihn aber wirklich empfinden, erhelle daraus, dass wir uns seiner augenblicklich bewusst werden, sobald wir nur unsre Aufmerksamkeit darauf richten," sagt Bergmann, „Theorie des Bewusstseins," p. 49: „Das nun, was Ulrici für ein Bewusstwerden bisher unbewusster, aber wirklich vorhandener Empfindungen ansieht, besteht in nichts Anderm, als dass das Bewusstsein die höhere Thätigkeit des Denkens an dem bisherigen Objekte, z. B. das Philosophiren einstellt und auf die niedere Thätigkeit des Bewusstseins, z. B. das Wahrnehmen eines Baumes richtet. Habe ich wirklich den Druck meines Sessels empfunden, während ich an etwas ganz Anderes dachte . . . . , so bin ich mir ihrer auch bewusst gewesen, nur war dieses Bewusstsein kein Denken an die Empfindung; das Denken, diese höhere Thätigkeit des Bewusstseins, war eben mit etwas Anderm beschäftigt."

Die von Ulrici angeführten Thatsachen sind viel einfacher zu erklären; nach den Untersuchungen Herbarts, Fechners u. A. steht es fest, dass jeder Reiz eine gewisse Stärke haben muss, um empfunden oder bewusst zu werden, daher in jedem Augenblicke unzählige Reize auf uns eindringen, aber wegen ihrer Schwäche unter der Schwelle des Bewusstseins bleiben, also für uns nicht existiren. Ebenso unzweifelhaft ist es, dass die subjektive Empfänglichkeit für Empfindungen aller Art grossen Schwankungen ausgesetzt ist, wie die krankhaften Zustände der Anästhesie und Hyperästhesie genügend beweisen. Im normalen Zustande ist es die Aufmerksamkeit, welche die Disposition für eine bestimmte

Digitized by Google

Empfindung beträchtlich steigert, dagegen für alle übrigem Empfindungen ebenso sehr abschwächt. Wenn nun ein Reiz von genügender objektiver Stärke auf uns einwirkt, so wird er empfunden oder bewusst, sobald wir ihm das nöthige Mass von Aufmerksamkeit zuwenden; beim Fehlen dieser subjektiven Bedingung bleibt er in der Nähe des Bewusstseins, um sofort in dasselbe zu treten, wenn die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wird. Natürlich zeigt sich der Einfluss der subjektiven Bedingung nur innerhalb gewisser Grenzen wirksam; einen zu schwachen Reiz wird selbst die intensivste Anspannung der Aufmerksamkeit nicht in das Bewusstsein rufen, wie andrerseits ein sehr heftiger Schmerz sich gegen alle Ablenkungsversuche im Bewusstsein behauptet.

Wenden wir dies auf Ulrici's Beispiel an, so ergiebt sich, dass der Druck des Sessels und der Kleider die erforderliche Stärke des Reizes besitzt, um mit Hilfe des gewöhnlichen Masses der Aufmerksamkeit empfunden zu werden; die Reize verschwinden aber unter die Schwelle des Bewusstseins, sobald die Aufmerksamkeit von ihnen auf andere Gegenstände gelenkt wird.

Diese Thatsachen machen es vollkommen erklärlich, dass die Selbstbeobachtung eines Menschen unter normalen Verhältnissen längere Zeit keinerlei Gefühle von Lust oder Unlust wahrnimmt, während andrerseits die Physiologie mit unzweifelhaftem Rechte eine Allgegenwart der Gefühle lehrt, natürlich in dem Sinne, dass jede Empfindung oder Vorstellung von den objektiven Vorgängen im Organismus begleitet wird, welche beim Hinzutritt der erforderlichen subjektiven Bedingungen als Gefühle empfunden werden, oder deutlicher gesprochen, dass die Empfindungen, objektiv betrachtet, nur Gefühle von geringerer Stärke sind. Denn in Krankheitszuständen wird die Intensivität der Empfindungen derartig gesteigert, dass sie ihren „objektiven", d. h. lust- und schmerzfreien Charakter gänzlich verlieren, und an ihre Stelle die rein subjektiven Schmerzgefühle der Organe treten, wobei der sogenannte Inhalt der

Digitized by Google

Empfindung als objektiver ganz und gar verschwindet; s. Eulenburg, „Lehrbuch der funktionellen Nervenkrankheiten“ S. 31: „Bei Hyperalgesieen sind einzelne Theile des Empfindungsapparates in Folge krankhafter Veränderungen erregbarer geworden; und allen Sinneseindrücken, welche die Nerven dieser Theile in Erregung versetzen, ist nun dieses Element des Gefühls in stärkerem Grade beigemischt, so dass zuletzt vor dem Ueberwiegen desselben alle Bestimmtheit des Empfindungsinhaltes scheinbar völlig vertilgt wird.“

Das, wenn auch im normalen Zustande des Erwachsenen nicht in das Bewusstsein gelangende, Vorhandensein von Gefühlen d. h. von ihren objektiven Bedingungen ist der beste Beweis dafür, dass den Sinnesorganen von Natur ein Drang nach Funktion inwohnt. Denn der Zusammenhang zwischen Trieben und Gefühlen ist unleugbar und wird von der neueren Psychologie im Allgemeinen anerkannt; dass aber die Triebe als Ursache, die Gefühle als Wirkung zu betrachten sind, werden wir sogleich erweisen.

Wir rechnen im Gegensatz zu den üblichen Darstellungen der Psychologie, welche als natürliche, d. h. in der Organisation wurzelnde Triebe nur den Nahrungs-, Bewegungs-, Geselligkeits- und Geschlechtstrieb aufzählen, den Drang der Sinnesorgane zu den natürlichen Trieben, weil er von Natur jedem Menschen gegeben ist, daher, wie Ulrici sagt, ein Mensch ohne alle Sinnesempfindungen kein Mensch ist.

Die unzertrennliche Verbindung von Wille und Gefühl haben wir am Nahrungs- und Sinnestrieb ausführlich nachgewiesen; rücksichtlich der übrigen natürlichen Triebe begnügen wir uns mit dem Hinweis darauf, dass sie in gleicher Weise Gefühle der Lust und Unlust nach sich ziehen, was ohnehin nicht leicht bezweifelt werden wird, da Jeder die nöthigen Erfahrungen bereits an sich selbst gemacht hat.

Digitized by Google

Cap. III.

Das Verhältniss zwischen Wille und Gefühl. Die ursprüngliche Unbewusstheit des Willens. Einwände dagegen.

Die Physiologen haben meist eine monistische Auffassung des Seelenlebens, indem sie dasselbe für ein Gefühlsleben erklären, oder wenigstens, wie Lotze, das Gefühl für den Grundton der Seele halten. Dieser Ansicht steht die von Schopenhauer zuerst mit voller Bestimmtheit vertretene und allmälig von namhaften Philosophen der Gegenwart angenommene Auffassung entgegen, welche das ganze Leben der Seele als ein Triebleben bezeichnet und Vorstellen und Fühlen, oder doch wenigstens das Letztere, als eine Wirkung der Triebe oder des Willens betrachtet. Beide entgegengesetzte Ansichten sind insofern als ein entschiedener psychologischer Fortschritt zu bezeichnen, als sie wenigstens den unzertrennlichen Zusammenhang der Gefühle mit dem Willen festhalten, eine Einsicht, welche schon die unbefangen beobachtenden Griechen hatten. Wenn wir nun diesen Zusammenhang der Gefühle mit dem Willen unter dem Verhältniss von Ursache und Wirkung auffassen müssen, so ist zunächst die Frage zu erledigen, welche von beiden psychischen Thätigkeiten Ursache, welche Wirkung sei?

In den oben angeführten Beispielen ist das Verhältniss nicht zweifelhaft; offenbar sind die Triebe die Ursache der Gefühle, da mit der Entfernung der Triebe auch die Gefühle zuerst sich ändern, dann verschwinden. Aber jene Triebe sind unbewusst, d. h. nur im Organismus vorhanden, und existiren zunächst, weil nicht im Bewusstsein, deshalb auch nicht für das Subjekt. Dieses hat ohne alle Erfahrung nur die durch die unbefriedigten Triebe verursachten unangenehmen Gefühle, die sich bei längerer Dauer immer steigern, ohne in irgend einer Beziehung über sich hinauszuweisen. Daher würde ein unter unsern gewöhnlichen Verhältnissen gebornes Kind,

Digitized by Google

welches man seinem Schicksale preisgäbe, durchaus keinen andern Inhalt seines Bewusstseins haben, als das durch den unbefriedigten Nahrungstrieb verursachte Schmerzgefühl, und würde, falls es aller fremden Hilfe entbehrte, sterben müssen, ohne auch nur die geringste noch so dunkle Ahnung davon gehabt zu haben, dass sein Gefühl nur die Wirkung eines Triebes sei. Erst dadurch, dass durch fremde Hilfe der Nahrungstrieb oft befriedigt und ebenso oft das unangenehme Gefühl in ein angenehmes verwandelt wird, lernt das Kind allmälig den Zusammenhang beider kennen und von seinem Gefühle nun mittelbar die Existenz der Triebe erschliessen.

Treffend charakterisirt die gänzliche Unbewusstheit und Blindheit der ursprünglichen Triebe Lotze „medic. Psychologie S. 298“: „Ganz mit Unrecht pflegt man in den Trieben Erkenntnissquellen zu sehen, aus denen die Seele Offenbarungen schöpfe, welche ihr durch die übrigen Organe ihrer Auffassung zukämen. Es existirt nichts der Art, und nirgends giebt die Natur ihren Geschöpfen Triebe mit, welche sie unmittelbar in Beziehung zu Objekten setzten, deren Bewusstsein sie nicht durch die gewöhnlichen Mittel der Erkenntniss erlangten. Hunger und Durst sind ursprünglich nicht identisch mit Nahrungstrieben; sie sind nichts als unangenehme Gefühle der Veränderung, die in den Nerven der Eingeweide durch den Mangel der Nahrung eingetreten ist, und in fortwährendem Wachsthum die Nerven in beständiger Aufregung erhält. Worauf aber diese Gefühle deuten, durch welches Heilmittel sie zu endigen, in welchen andern Zustand überzuführen sind, das offenbaren sie an sich gar nicht, und ein Thier, das nur diese Gefühle besässe, würde ohne Zweifel verhungern, ohne Rath und Abhilfe zu wissen, ja ohne nur auf solche zu denken. Aber die Natur richtete es so ein, dass mit dem Auftreten dieser Gefühle von selbst sich allgemeine Unruhe und mancherlei einzelne Bewegungen des Thierkörpers verbinden. Gedankenlos und automatisch erfolgen Versuche des Beissens, Kauens, Schlingen etc.“ ... S. 300.

Digitized by Google

„Von solchen Trieben nun werden wir ohne Zweifel im Leben am häufigsten zu unsern Handlungen gedrängt, und nur selten äussern wir einen wirklichen Willen, indem wir der Bewegung unserer Zustände uns nicht nur hingeben, sondern sie adoptiren oder einer geschehenden eigenmächtig entgegenwirken."

Diese scharfsinnigen Auseinandersetzungen des ausgezeichneten Physiologen und Philosophen befinden sich, soweit sie die ursprüngliche Unbewusstheit und Blindheit der Triebe schildern, mit der Erfahrung so vollständig in Uebereinstimmung, dass ihre Richtigkeit nicht dem geringsten Zweifel unterliegen kann.

Die Physiologen erkennen nun im Allgemeinen nur die bewussten Triebe als Triebe an und lassen sie aus Empfindungen und Gefühlen entstehen. Dass diese Erklärung nur für die bewussten Triebe Gültigkeit hat, ist daher zunächst zu erweisen, ebenso dass die Annahme unbewusster Triebe durch die Thatsachen hinlänglich gerechtfertigt ist.

Sehr richtig sagt über diese Frage Ulrici, Leib und Seele S. 254, Anmerkung: „Die Unruhe des Kindes, das suchende Umherirren des Hühnchens und andere zahlreiche Thatsachen beweisen, dass nicht, wie Waitz u. A. wollen, diese „Instinktbewegungen" erst durch die Schmerzempfindung des Hungers und eine mit ihr sich verbindende „Geruchs- oder Gesichtsvorstellung" hervorgerufen werden, sondern von einem ursprünglichen Triebe ausgehen. Denn abgesehen davon, dass „die Schmerzempfindung des Hungers" doch nur entstehen kann, wenn sensible Nerven durch irgend einen Reiz, eine Muskelcontraktion etc. erregt werden, und dass diese Erregung doch eine bewegende, anreizende oder antreibende Kraft und damit den geleugneten Nahrungstrieb voraussetzt, so treten ja jene „Instinktbewegungen" vielfach ein, bevor noch irgend eine Sinnesempfindung, Geruchs- oder Gesichtsvorstellung dem Thiere das Dasein eines Nahrungsmittels verrathen haben kann."

Aeltere Physiologen, z. B. Ackermann, führten sogar die Be-

Digitized by Google

wegungen der Frucht im Mutterleibe auf die Empfindung ihrer unbequemen, beengten Lage zurück, wogegen Cabanis geltend machte, dass die Frucht im Wasser schwimme, (s. Kussmaul, „Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen“ S. 30): Cabanis leitet die Bewegungen aus einem triebartigen Bedürfniss ab, die Gliedmassen, die einen gewissen Grad von Stärke gewonnen haben, zu bewegen. Die Triebe aber lässt er bekanntlich mit grossem Scharfsinn aus innern Empfindungen (impressions intérieures) hervorgehen. Diese Unterscheidung von „triebartigem Bedürfniss“ und „Trieb“ zeigt deutlich, dass Cabanis unter letzterem nur den bewussten Trieb verstanden hat, und von diesem wird Niemand bestreiten, dass er aus „innern Empfindungen“ entsteht: d. h. er existirt unbewusst und entsteht für das Bewusstsein oder das Subjekt aus innern Empfindungen. Die Frage ist eben die, ob nicht diese Empfindungen erst eine Wirkung der (unbewussten) Triebe sind.

Auch Lotze unterscheidet in der „med. Psychologie“ S. 296 ff. „gegen die gewöhnliche Ansicht“, welche die unbewussten Triebe als Mittelglied zwischen die rein physische Bewegung der Organe und den bewussten Willen einschiebt, die treibende Bewegung körperlicher oder geistiger Art vom Trieb dergestalt, dass die erstere wahrgenommen, in ihrer Dringlichkeit und ihrem Werthe für uns gefühlt, und vom Bewusstsein ihres Zieles begleitet werden müsse, um zum Triebe zu werden. „Im Bewusstsein ist das erste Ereigniss, von dem der Trieb ausgeht, stets nur ein Gefühl einer eigenthümlichen Lage, in welche unser Wesen versetzt ist“ .... „Man wird uns einwerfen, der kurze Sinn unserer Betrachtungen sei der, dass Triebe aus Gefühlen nur durch Erfahrungen entstehen. Dies ist in der That unsere Ansicht.“ Diese Ansicht sucht Lotze dadurch zu begründen, dass er den unbewussten Trieb nicht als Trieb, sondern nur als eine Art des „Getriebenwerdens“ gelten lässt. Seine Unterscheidung beruht aber mehr

Digitized by Google

auf einer sprachlichen Verschiedenheit des Ausdruckes, als auf einem sachlichen Unterschiede. Wenn Lotze sagt: „Begehrung und Abneigung, denen kein deutlicher Entschluss inwohnt, sind nichts Anderes, als solche Gefühle des Getriebenwerdens, nicht aber Triebe in dem Sinne einer treibenden Gewalt", so sieht man in der That nicht ein, woher der Grund zu dieser Unterscheidung genommen ist. Ob ich fühle, dass ich getrieben werde, oder dass mich ein Trieb treibt, ist doch wohl ganz dasselbe; ebensowenig kommt in Betracht, ob ich weiss, wodurch ich getrieben werde, wenn ich nur überhaupt die Einsicht habe, dass eine treibende Gewalt auf mich einwirkt. In diesem Falle weiss ich, dass ich will, freilich nicht, was ich will; dies letztere lerne ich allerdings erst durch Erfahrung, keineswegs aber lerne ich durch diese überhaupt erst wollen. Daher behauptet Lotze zu viel, wenn er sagt: „Hunger und Durst sind ursprünglich nicht identisch mit Nahrungstrieben; dazu werden sie erst durch die Erfahrung der Möglichkeit ihrer Sättigung; vorher waren sie nur Schmerzgefühle."

Lotze war nur berechtigt zu sagen: Hunger und Durst werden ursprünglich nicht als Nahrungstriebe erkannt; sie verursachen ursprünglich nur Schmerzgefühle, keineswegs aber die Erkenntniss, dass im Organismus ein Bedürfniss, ein Trieb nach Nahrung vorhanden ist. Diese Erkenntniss entsteht erst durch die Erfahrung; mithin wird durch diese der Trieb erst bewusst, vom Subjekt empfunden als Trieb. Er ist aber objektiv vorhanden, auch wenn er nicht vom Subjekt erkannt wird, und deshalb muss die Berechtigung einer Theorie geleugnet werden, welche den unbewussten Trieb nicht als Trieb anerkennt. Denn der unbewusste Trieb unterscheidet sich objektiv vom bewussten ganz und gar nicht; nur für das Bewusstsein oder Wissen des Subjekts, keineswegs aber für die Existenz und Beschaffenheit des Triebes macht es einen Unterschied, ob er

Digitized by Google

gewusst wird oder nicht. Das charakteristische Moment bleibt immer die treibende Gewalt, welche sowohl dem unbewussten als dem bewussten Triebe inwohnt. Es kommt ja nicht selten vor, dass Jemand vom Vorhandensein eines Triebes überzeugt ist, ohne dessen Richtung bestimmen zu können, wenn er ihn zum ersten Male fühlt. In diesem Falle wird man schwerlich behaupten können, dass kein bewusster Trieb existire, und doch ist er nach der üblichen Ansicht unbewusst, weil man nicht weiss, wozu er treibt.

Diesem Widerspruch entgeht man durch die von den psychischen Thatsachen geforderte Annahme, dass jeder Trieb oder Wille an sich unbewusst ist und erst durch Erfahrung mittelbar zum Bewusstwerden gelangt. Schopenhauer, der die Lehre vom unbewussten Willen zuerst aufstellte, machte sie zur Grundlage eines vielfach anfechtbaren metaphysischen Systems, weshalb sie gewöhnlich nicht für sich allein geprüft, sondern ohne Weiteres mit dem System verworfen wurde. In der neuesten Zeit wurde sie wieder aufgenommen von E. v. Hartmann in der „Philosophie des Unbewussten", wo sie zugleich durch empirische Beweise unterstützt wird. Im Anschluss an die Andeutungen, welche Schopenhauer in seinem Hauptwerke II. S. 235 ff. gegeben hat, sagt v. Hartmann a. a. O. S. 414: „Wenn man zuerst glaubt, sich des Willens selbst bewusst zu sein, merkt man bei schärferer Betrachtung bald, dass man sich nur der begrifflichen Vorstellung: „„Ich will"" bewusst ist und zugleich der Vorstellung, welche den Inhalt des Willens bildet." S. 415: „Jeder Mensch weiss gerade nur insoweit, was er will, als er die Kenntniss des eigenen Charakters nnd der psychologischen Gesetze, der Zusammengehörigkeit von Motiv und Begehrung, und der Stärke der verschiedenen Begehrungen besitzt, und aus diesen das Resultat ihres Kampfes oder ihre Resultante den Willen im Voraus berechnen kann .... Wäre das Wissen vom Willen nicht ein indirektes,

Digitized by Google

konstruktives Berechnen, sondern ein direktes Erfassen im Bewusstsein, wie bei Lust, Unlust und Vorstellung, so wäre es schlechterdings nicht zu begreifen, woher es so häufig kommen sollte, dass man ein anderes zu wollen, sicher glaubt, ein anderes gewollt zu haben, durch die That belehrt wird." Dass das unmittelbare Wahrnehmen nicht täuscht, sondern stets das mittelbare Urtheil als Grund der Täuschung anzusehen ist, hat schon Kant in der Anthropologie auseinandergesetzt, und wird gegenwärtig allgemein anerkannt. Diese Erkenntniss werden wir um so mehr auf den Willen anwenden dürfen, als dessen subjektive Beschaffenheit ein objektives Correktiv überhaupt unmöglich macht, und daher von einem an sich wahren und falschen Willen nicht die Rede sein kann, sondern nur von wahrer oder falscher Auffassung des Willens seitens des Subjekts. Würde also der Wille unmittelbar wahrgenommen oder direkt bewusst, so könnte man sich über ihn so wenig täuschen, wie über ein Gefühl oder eine Vorstellung. Um also darzuthun, dass der Wille nicht unmittelbar bewusst ist, gilt es den Beweis zu liefern, dass man sich über seinen eigenen Willen täuschen kann.

Dies ist natürlich nur durch Erfahrung und Beobachtung festzustellen; aber die Thatsache selbst ist im gewöhnlichen Leben so bekannt, dass wohl Jeder der folgenden Auseinandersetzung von Hartmann's beistimmen wird (a. a. O. S. 226): „Dass wir sehr oft nicht wissen, was wir eigentlich wollen, ja sogar oft das Gegentheil zu wollen glauben, bis wir durch die Lust oder Unlust bei der Entscheidung über unsern wahren Willen belehrt werden, wird wohl Jeder schon Gelegenheit gehabt haben, an sich und Anderen zu beobachten."

Als Beispiel einer Täuschung über den eigenen Willen führt v. Hartmann den Fall an, dass Jemand, dem durch den Tod eines Verwandten eine bedeutende Erbschaft zufallen wird, sich einbildet, er werde beim Eintritt dieses Todesfalls sehr betrübt sein; aber zu

Digitized by Google

seiner grössten Ueberraschung bleibt dann der erwartete Seelenzustand ganz aus.

Die bekannteste und täglich sich wiederholende Erfahrung hinsichtlich der Unkenntniss des eigenen Willens liefert, wie natürlich, der stärkste aller Triebe, der Wille zum Leben. Mag ein kranker, elender Mensch, der vom Leben nichts mehr als Jammer zu hoffen hat, noch so oft den Tod als Befreier herbeiwünschen und sich überzeugt halten, dass er mit grosser Seelenruhe sterben werde — die völlige Gewissheit des Todes kommt in jedem Falle zu früh und verwandelt den vermeintlichen Willen zu sterben rasch in sein Gegentheil.

Aber auch weniger einschneidende Vorgänge lassen deutlich erkennen, dass der Mensch auf ein „indirektes, construktives Berechnen" seines Willens beschränkt ist. Oft wird ein Lustgefühl im Bewusstsein reproducirt, welches nach frühern Analogien zu dem Schlusse verleitet, dass die vorgestellte Lust gegebenen Falles sich in reelle Lust verwandeln werde. Diese Erwartung wird aber von der Wirklichkeit häufig genug als Täuschung nachgewiesen, indem statt der berechneten Lust Gleichgiltigkeit oder gar Unlust empfunden wird; natürlich weil der Wille ohne Wissen des Subjektes ein andrer geworden ist. In krankhaften Zuständen wird der Wille als eine dem Ich fremde, treibende Gewalt gefühlt, wie dies besonders die zahlreichen Fälle der mania sine delirio beweisen; derartige Kranke wollen, d. h. wählen, wie sie in der von ihren Anfällen freien Zeit versichern, mit Bewusstsein das Gegentheil von dem, wozu sie der Wille unwiderstehlich treibt.

Auch die immer wiederkehrenden Versuche, die Freiheit des Willens (im indeterministischen Sinne) zu erweisen, welche von verschiedenen Philosophen, z. B. von v. Kirchmann, gemacht werden, scheinen ihren letzten Grund in der verkannten Thatsache der häufigen Unkenntniss des eigenen Willens zu haben. Wenn in zweifelhaften Fällen sämmtliche Motive für und gegen vom Ver-

Digitized by Google

stande sorgfältigst geprüft worden sind, so sollte man erwarten, dass die Entscheidung zu Gunsten der überwiegenden Motive ausfallen würde; die wirkliche Wahl zeigt aber oft das Gegentheil, wodurch der Schein entsteht, als ob der Wille nicht von Motiven geleitet werde, während dieselben doch nur dem Bewusstsein unbekannt bleiben. Daher wundern sich Menschen, welche die Natur des Willens nicht kennen, häufig über ihre eigenen Willensrichtungen, weil sie bei gelegentlicher Ueberlegung finden, dass dieselben mit ihren sonstigen Ansichten durchaus nicht übereinstimmen. Da sie nun nichts genauer zu wissen meinen, als dasjenige, was sie wollen, so erscheint ihnen jener Gegensatz zwischen ihrem Wissen und ihrem Wollen durchaus unbegreiflich, und er würde es in der That sein, wenn es nur einen vom Wissen oder Bewusstsein abhängigen Willen gäbe. Durch die Annahme eines an sich unbewussten Willens jedoch finden jene Thatsachen des Bewusstseins eine genügende Erklärung.

Wir haben noch einige Einwände zu widerlegen, welche gegen die Annahme unbewusster Willensthätigkeit gerichtet worden sind. Bergmann sagt „Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins" S. 51; „Aus demselben Grunde, der uns unbewusste Empfindungen anzunehmen verbietet, müssen wir die Annahme unbewusster Gefühle und unbewusster Willensthätigkeiten verwerfen. Als unbewusste wären sie nicht Zustände des wahrnehmenden Ichs, mithin nicht Gegenstände der innern Wahrnehmung; da aber ihr Begriff, soll er anders überhaupt einen Inhalt haben, auf Wahrnehmung beruhen muss, so müssten sie äusserlich wahrnehmbar sein, als äusserlich (durch die Sinne) wahrnehmbar aber hörten sie überhaupt psychische Zustände zu sein auf." Dass unbewusste Willensthätigkeiten nicht Zustände des wahrnehmenden Ichs sind, ist richtig; nur folgt daraus nicht, dass sie durch äussere Wahrnehmung in's Bewusstsein kommen müssen.

Der entscheidende Beweis für die ursprüngliche Unbewusstheit

Digitized by Google

des Willens ist eben die Thatsache, dass er nicht wahrgenommen wird, sondern durch einen Schluss von seinen Wirkungen aus mittelbar in's Bewusstsein kommt. Niemand wird im Stande sein, mittelst der innern Wahrnehmung eine concrete Willensrichtung anders als durch das sie begleitende Gefühl und den vorgestellten Inhalt des Willens zu erfassen, daher der letztere nur Gegenstand eines sogenannten abstrakten Vorstellens werden, d. h. nur durch den Begriff „Willen" ausgedrückt werden kann, während die Merkmale dieses Begriffes andern Seelenthätigkeiten angehören. Bergmann hat demnach wohl zeigen können, dass Schopenhauer's Lehre von der unmittelbaren Selbsterkenntniss des Ich als eines wollenden, ebenso v. Hartmann's Verbindung des unbewussten Willens mit der unbewussten Vorstellung Widersprüche in sich schliessen, aber gegen die Annahme unbewusster Willensthätigkeiten hat er nichts bewiesen.

Aus einem andern Grunde glaubt G. Engel in seiner Abhandlung über Möglichkeit und Wirklichkeit (phil. Monatshefte VIII. 261). den Ausdruck „unbewusster Wille" als „ungeschickt" bezeichnen zu müssen: „Denn Wollen heisst Wählen, und Wählen ist nicht ohne Wissen." Diese Identificirung des Wollens und Wählens ist gerade der Grundirrthum, welcher die falschen Theorieen über die Natur des Willens zum grössten Theile veranlasst hat. Dem entgegen muss durchaus daran festgehalten werden, dass Wille vorhanden ist, ehe das Wissen eine Wahl ermöglicht, dass ferner auch der bewusste Wille mit voller Entschiedenheit auf ein einziges Objekt gerichtet sein kann, wodurch die Möglichkeit des Wählens von selbst wegfällt. Ueberhaupt besteht eine Art von Gegensatz zwischen Wollen und Wählen, dergestalt, dass das letztere erst dann eintritt, wenn der natürliche, unbewusste Wille gehemmt ist. Gewöhnlich handelt es sich dann um entgegengesetzte Willensrichtungen desselben Subjektes, die vermöge ihrer

Digitized by Google

annähernd gleichen Stärke der Entscheidung des urtheilenden Verstandes bedürfen, damit eine von ihnen aus der Potentialität in die Aktualität übergehen kann. In solchen Fällen hat wenigstens die Wahl mit dem Willen noch das gemeinsam, dass eine, wenn auch durch entgegenstehende Momente abgeschwächte Werthschätzung des schliesslich gewählten Objektes stattfindet, ohne die ein eigentliches Wollen überhaupt nicht denkbar ist. Es kommt aber auch vor, dass Jemand unter dem Druck äusserer Umstände eine Wahl zwischen zwei Dingen zu treffen hat, die er beide nicht will, sondern an sich in gleichem Masse verabscheut. Wenn ein lebenslustiger Mensch plötzlich in die Lage geräth, zwischen verschiedenen Todesarten wählen zu müssen, deren eine seinem Leben in der nächsten Stunde ein Ende machen wird, so will dieser sicherlich keine von allen Todesarten, aber er kann eine von ihnen wählen.

Dieses Eine Beispiel genügt, um die Verschiedenheit zwischen Wille und Wahl ausser Zweifel zu setzen. Es dürfte sich daher im Interesse der Klarheit und Bestimmtheit des Sprachgebrauchs empfehlen, denjenigen Akt des Ich, durch welchen es die Unentschiedenheit des Willens aufhebt, nicht mehr Wille, sondern Wahl zu nennen, (denn das Wort Willkür, welches für dieselbe Thätigkeit in Vorschlag gebracht worden ist, hat bereits eine feststehende andere Bedeutung). Hierdurch wird es möglich, die Anwendung des Wortes Wille auf diejenigen Objekte zu beschränken, deren Erlangung mit dem Gefühl der Lust verbunden ist, oder wenigstens verbunden gedacht wird. Tritt nun zu dem Willen durch seine Verbindung mit dem Verstande als ein rein accidentelles Moment, das weder im unbewussten noch im bewussten Willen als solchen enthalten ist, die Möglichkeit hinzu, seine Befriedigung auf verschiedene Arten zu suchen, so hat nicht mehr der an sich unbewusste und darum blinde Wille, sondern das Bewusstsein sich für die wirklich zu wählende Art der Befriedigung

Digitized by Google

des Subjekts zu entscheiden. Hiermit ist aber die eigentliche Natur des Willens bereits alterirt, und daher eine dem entsprechende Bezeichnung geboten, für welche das Wort „Wahl" am geeignetesten erscheint.

Mit der Unterscheidung zwischen Wollen und Wählen haben wir bereits Partei genommen in dem Streite über das eigentliche Wesen des Willens, der durch Schopenhauer's Lehre vom unbewussten Willen angeregt wurde. Dieser Streit ist seiner Entscheidung bisher nicht näher gerückt, weil beide Theile hartnäckig an dem Punkte festhielten, den Jeder nach vorgefasster Meinung zum Kriterium des Willens gemacht hatte. Nach der allgemeinen Ansicht war dies das Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein; Schopenhauer aber wollte den bewussten, durch das Medium des Verstandes hindurchgegangenen Willen überhaupt nicht mehr als Willen anerkennen. Beiden Ansichten entgegen müssen wir behaupten, dass das Hinzutreten des Bewusstseins ein rein accidentelles, das Wesen des Willens nicht im Geringsten alterirendes Moment ist; nur für das Bewusstsein oder das Subjekt macht es begreiflicherweise einen Unterschied, ob es vom Dasein eines Willens weiss oder nicht, ebenso in zweiter Linie für die Befriedigung des Willens, zu welcher das Bewusstsein die Mittel beschafft. Demnach versteht es sich von selbst, dass Niemand sagen kann: „Ich will", bevor er die Kenntniss seines Willens hat. Für die Frage nach dem Wesen des Willens kommt aber nicht dies in Betracht, sondern ob die Kenntnissnahme seitens des Bewusstseins das Wesen des Willens verändert oder unverändert lässt. Dies ist nur empirisch zu entscheiden.

Wählen wir das Beispiel des Verlangens nach Nahrung, so können wir aus dem bewussten Begehren, d. h. aus dem auf die richtige Ursache bezogenen Schmerzgefühl, sowie aus den Gefühlen nach der Befriedigung schliessen, dass auch der unbewusste Wille denselben Inhalt hat und dieselben Gefühle verursacht, wie die Er-

Digitized by Google

fahrung an kleinen Kindern deutlich zeigt. Wenn somit der unbewusste und der bewusste Wille sich, objektiv betrachtet, ganz und gar nicht unterscheiden, so entsteht die Frage, wie man dazu kommen konnte, beide als specifisch verschieden von einander zu betrachten.

Jeder Wille ist auf Veränderung gerichtet und treibt daher den Menschen, seine Kräfte zur Herbeiführung derselben anzuwenden, d. h. er ist ein Motiv zum Handeln. Nun kennt im Zustande der Natur wie der frühesten Kindheit der Mensch überhaupt Nichts, was ihn zum Handeln veranlassen könnte, als seine natürlichen Triebe, und handelt also stets in Folge vorausgegangener Willensakte. Durch die Erziehung ändert sich dies; der Mensch erlangt durch überwiegende Ausbildung des Verstandes eine relative Unabhängigkeit von seinen Trieben, er handelt nicht mehr blos unter ihrem Einfluss, sondern auf Grund der Motive, welche ihm der objektiv urtheilende Verstand giebt. Aus verschiedenen äussern Gründen aber leugnet man häufig diesen klaren Sachverhalt, und nimmt einen ursprünglichen niedern und höhern Willen an, um gewisse Postulate der Moral a priori begründen zu können. Natürlich ignorirt man die entgegenstehenden Thatsachen, von denen schon die Eine den genügenden Gegenbeweis liefern würde, dass bei notorisch Stumpfsinnigen keine Erziehung den „höhern" Willen hervorzubringen vermag, während der „niedere" Wille vollkommen ausgebildet ist. Wir kommen später auf diese beliebte Unterscheidung zurück und weisen jetzt nur darauf hin, dass sie die Frage nach dem ursprünglichen Wesen des Willens völlig zu verdunkeln geeignet ist, weil sie ein Resultat der Erziehung für eine Naturanlage erklärt.

Wenn wir von dieser Vermischung hier absehen, so ergiebt sich uns Folgendes als das charakteristische Merkmal des bewussten wie des unbewussten Willens. Das beiden gemeinsame Streben nach Veränderung giebt sich dem Bewusstsein unmittelbar kund

Digitized by Google

als ein Gefühl der Unlust, während seine Befriedigung ein Lustgefühl mit sich führt. Für das Bewusstsein ist also das Gefühl der Unlust die erste Veranlassung zum Handeln, um dadurch die Unlust zu beseitigen. Weil nun aber dies nur durch Befriedigung des Willens geschehen kann und diese stets ein Lustgefühl hervorruft, so hielt man sich nur an die letztere Thatsache und gelangte so zu der bekannten Theorie, dass der Wille stets auf die Hervorbringung der Lust gerichtet sei, mithin von ihr seinen Ausgang nehme. Dies ist ein Ergebniss ungenügender Beobachtung; denn nicht die Realisirung der vorgestellten Lust, sondern die Beseitigung der reell gefühlten Unlust müssen wir als die direkte Veranlassung für das Bewusstsein ansehen, eine Handlung zu vollbringen.

Diese Auffassung ist durch ihre Verwendung im Schopenhauerschen Pessimismus sehr in Misskredit gekommen. Die Lehre von der Negativität aller Lust war die natürliche, aber einseitige und über das Ziel hinausschiessende Reaktion gegen den üblichen Optimismus, daher sie auch die begründeten Behauptungen desselben leugnete, weshalb, um eine seit Lessing trivial gewordene Redensart zu gebrauchen, die Wahrheit auch hier in der Mitte liegt.

v. Hartmann, der absolute Pessimist und relative Optimist, hat in der „Phil. des Unbewussten" 4. Auflage S. 638 ff. nachgewiesen, dass die von Schopenhauer gegen Leibnitz gleichsam als Trumpf ausgespielte Behauptung von der Negativität der Lust falsch ist, da es auch „Lust giebt, welche nicht durch Nachlassen eines Schmerzes entsteht, sondern sich positiv über den Indifferenzpunkt der Empfindung erhebt; man denke an die Genüsse des Wohlgeschmackes und die der Kunst und Wissenschaft, welche letzteren Schopenhauer wohlweislich, weil sie ihm nicht in seine Theorie der Negativität der Lust passten, hinauswarf und als schmerzlose Freuden des willensfreien Intellectes behandelte, — als ob der willensfreie Intellect noch geniessen könnte, als ob es eine Lustempfindung geben könnte, ohne einen Willen, in dessen

Digitized by Google

Befriedigung sie besteht!" Was die Positivität der Lust betrifft, so stimmen wir v. Hartmann durchaus bei; seine weiteren Ausführungen aber scheinen uns zuviel zu behaupten; S. 641 führt er Schopenhauer's Räsonnement an, dass der Wille, so lange er bestehe, unbefriedigt sei, denn sonst bestände er ja nicht mehr, der unbefriedigte Wille aber sei Mangel, Bedürfniss, Unlust; wird er nun befriedigt, so wird diese Unlust aufgehoben, und darin besteht diese Befriedigung oder Lust; eine andere giebt es nicht. Hiergegen bemerkt v. Hartmann: „Dies Argument scheint unwiderleglich und doch ist seine Consequenz, wie gezeigt, in Widerspruch mit der Erfahrung. Die Vermittelung und Vereinbarung ergiebt sich leicht, wenn man sich den Genuss des Wohlgeschmackes oder einen Kunstgenuss näher darauf ansieht und sich fragt, wo denn der Wille stecken sollte, der, so lange er unbefriedigt ist, Unlust ist. Es ist weder eine Unlust, noch ein unbefriedigt existirender Wille aufzufinden. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen dass der Wille in demselben Moment erst hervorgerufen werde, wo er auch schon befriedigt wird, so dass zu seiner unbefriedigten Existenz keine Zeit vorhanden ist."

Wenn den erwähnten Genüssen keine Unlust vorausgeht, so beweist dies nur, dass der Wille und seine Wirkung nicht intensiv genug war, um gefühlt zu werden; trotzdem aber kann er vorhanden sein und durch Nichtbefriedigung soweit gesteigert werden, dass er als Unlust in das Bewusstsein tritt. So wird der Feinschmecker bald Unlust fühlen, wenn er auf einfache Nahrung angewiesen ist; auch die Jünger der Kunst und Wissenschaft werden von dem lebhaftesten Verlangen mit begleitender Unlust erfüllt, wenn sie längere Zeit die gewohnten Genüsse entbehren müssen. Daher ist die Folgerung v. Hartmann's, dass der Wille erst im Moment seiner Befriedigung entstehe, jedenfalls dahin einzuschränken, dass er in den Fällen, wo seine regelmässige Befriedigung möglich ist, erst in jenem Momente durch seine Wirkung, die Lust, be-

Digitized by Google

wusst wird, wiewohl er schon lange vorhanden war. Beiläufig bemerkt, ist auch die Annahme Schopenhauer's, dass zu den Genüssen der Kunst und Wissenschaft ein willensfreier Intellect erfordert werde, wenigstens insoweit richtig, als eine bedeutende Abschwächung des natürlichen Willens dazu gehört, um jene Genüsse wirklich geniessen zu können.

Im Uebrigen sind die Beispiele, welche v. Hartmann beibringt, sämmtlich künstlich anerzogenen Willensrichtungen entnommen, also zwar wichtig für Optimismus und Pessimismus, jedoch ohne Bedeutung für die psychologische Untersuchung der ursprünglichen Beschaffenheit des Willens, daher sie uns nicht veranlassen eine Ausnahme von dem Gesetz zu statuiren, nach welchem der Wille stets als Unlustgefühl im Bewusstsein auftritt, und die Beseitigung des letztern daher der Zweck des bewusst handelnden Subjektes ist. Dies müssen wir umsomehr betonen, als es bisher gewöhnlich übersehen oder geleugnet wurde, wogegen man die aus der Befriedigung des Willens entspringende Lust ausschliesslich berücksichtigte und nun meinte, dieselbe setze überhaupt erst den Willen in Bewegung. Dass nicht die Realisirung der vorgestellten Lust, sondern die Beseitigung der Unlust das treibende Moment des Bewusstseins ist, kann man aus nicht leicht falsch zu deutenden Thatsachen ersehen.

Die Erinnerung an früher stattgehabte Befriedigungen des Willens, also an reelle Lustgefühle ist unbestrittenermassen selbst Lust, erweckt aber keineswegs immer das Verlangen nach erneuter Realisirung der reproducirten Lust, also keinen Willen. Wenn man z. B. von einer längern Vergnügungsreise zurückgekehrt ist und nun oft in der Erinnerung an die Eindrücke der Reise schwelgt, so wird dies zunächst durchaus nicht den Willen zu sofortiger Wiederholung der Reise erwecken. Sobald dagegen die gewohnte Beschäftigung wieder lange genug gedauert hat, um eine gewisse Abspannung herbeizuführen, wobei unterdessen die Reproduktion der Reiseeindrücke an Lebendigkeit sehr abgenommen hat, dann

Digitized by Google

erwacht wieder das Verlangen zu reisen. Es kann zunächst unbewusst bleiben, wird sich aber bald durch gesteigerte Unzufriedenheit mit der gewohnten Lebensweise so bemerklich machen, dass seine Befriedigung als nothwendig erkannt wird. Ebenso wird Jemand, dem die Erinnerung an das eben genossene reichliche Mahl das grösste Wohlbehagen verursacht, dasselbe nicht sofort erneuern wollen, sondern erst, wenn er unter ganz andern Gedanken plötzlich durch die Wirkung des Nahrungstriebes Unlust fühlt. So verhält es sich überhaupt in allen Fällen, wo der Wille vollständig befriedigt, also nicht mehr vorhanden ist; die scheinbaren Ausnahmen sind eben darauf zurückzuführen, dass die ein- oder auch mehrmalige Befriedigung des Willens noch nicht völlig genügte, um ihn gänzlich zu beseitigen.

Die Vorstellung der Lust ist also an sich nicht im Stande, den Willen zu erwecken; hingegen drängt jedes Unlustgefühl, welches vom Willen ausgeht, sofort zur Befriedigung desselben, vom Gefühl des Hungers hinauf bis zu den höchsten wissenschaftlichen Interessen. Verstärkt wird in vielen Fällen der Wille natürlich durch die Reproduktion der frühern Lust; wir müssen aber entschieden daran festhalten, dass die Vorstellung der Lust nur dann ein Motiv zum Handeln wird, wenn zugleich mit ihr ein an sich vorhandener unbewusster Wille in's Bewusstsein gerufen wird. Demnach ist das charakteristische Merkmal des unbewussten, wie des bewussten Willens seine Richtung auf Veränderung des gegenwärtigen Zustandes; der unbewusste Wille wird durch sein Streben die Ursache eines unangenehmen Gefühls, und dieses treibt nun wieder das Bewusstsein zur Entfernung der Unlust, daher das Bewusstsein sich zum Vollstrecker des unbewussten Willens macht.

Dieses Verhältniss bleibt bei der ungeheuern Mehrzahl der Menschen unverändert dasselbe ihr ganzes Leben lang, was auch Lotze in der schon angeführten Stelle „medic. Psych." S. 300 anerkennt. Nur äusserst wenige Menschen auch unter Culturvölkern

Digitized by Google

setzen selbst ihre Erziehung, welche Andere begonnen haben, soweit fort, dass das Bewusstsein Quelle und Ausgangspunkt des Handelns wird. In solchen Fällen ist weder die Unlust das treibende Moment, die causa efficiens, noch die Lust der Zweck, die causa finalis des Handelns, sondern ein vom Verstande diktirtes Motiv. Dieses letztere hat nun mit den vom Bewusstsein acceptirten Willensrichtungen blos das Eine gemein, dass es zum Handeln treibt, während im Uebrigen beide gänzlich verschieden sind. So erscheint es nicht gerechtfertigt, wenn die Psychologie diejenigen Akte des Verstandes, oder des beschliessenden Selbst, welche Motive des Handelns werden, für Akte des Willens erklärt und nun rückwärts wieder nur die vom Bewusstsein ausgehende Wahl als Wille gelten lässt. Sie muss dann konsequenter Weise den meisten Menschen den Willen überhaupt absprechen, da diese erfahrungsmässig einen bewussten Willen nur insofern haben, als sie mit Bewusstsein ihrem Naturwillen unbedingt folgen. Diese Consequenz aber ist ein genügender Grund, das Wort Wille auf diejenigen Regungen anzuwenden, welche allen Menschen von Natur gemeinsam sind und theilweise immer bleiben, dagegen die künstlich hervorgebrachten Verstandesakte, soweit sie Motive zu Handlungen werden, mit einem andern Namen zu bezeichnen.

Die Griechen brachten den Willen nicht in den von den Neuern beliebten Zusammenhang mit dem Bewusstsein. Der Platonische *θυμός* hat, wie wir noch sehen werden, die entschiedenste Aehnlichkeit mit dem Willen im Sinne Schopenhauer's; Aristoteles aber unterscheidet ausdrücklich in der Nikomachischen Ethik Wahl und Wille ganz so, wie wir es eben gethan haben: *προαίρεσις μὲν γὰρ οὔκ εστι τῶν ἀδυνάτων — βούλησις δ' ἔστι τῶν ἀδυνάτῶν.* Aber schon Cicero definirt in den Tusculanen: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat, und die ratio wurde nun in der neuern Psychologie das Kriterium des Willens. Zwar hat man die Lehre Spinoza's: „voluntas et intellectus unum et

Digitized by Google

idem sunt," principiell aufgegeben, aber ihre Consequenzen beherrschen noch immer die Auffassungen vom Verhältniss des Willens zum Intellect. Wenn z. B. Herbart durch den Hinzutritt der Vorstellung der Erreichbarkeit, Fechner durch die Kenntniss der Mittel zur Erreichung des Zweckes das Begehren erst zum Wollen werden lassen, und manche Neuere den Willen für eine freie, selbstbewusste Zuwendung der Seele erklären, so ist damit die ursprüngliche Natur des Willens gänzlich ausser Acht gelassen, und ein ihm zufälliges, nur bei wenigen Menschen anzutreffendes Moment zu seinem charakteristischen Merkmal erhoben.

Je wichtiger für die Psychologie die genaueste Feststellung und Abgrenzung der verschiedenen seelischen Funktionen ist, um so nöthiger erscheint es, ihre specifische Differenz zu ermitteln, um nicht durch äusserliche gemeinsame Beziehungen zu Irrthümern zu gelangen. Ein solcher Irrthum ist es, wenn man Verstand und Willen, weil beide Motive des Handelns sind, einander zu nahe bringt oder gar identificirt, während sie doch ausser dieser „losen Analogie" gar nichts Gemeinschaftliches haben. So muss der Schopenhauer gemachte Vorwurf, dass er Trieb, Begierde, Willen etc. nach „losen Analogien" identificirt habe, seinen Gegnern in vollem Masse zurückgegeben werden.

Cap. IV.

Die Falschheit der Unterscheidung zwischen niederem und höherem Willen.

Ulrici unterscheidet vom Streben und Begehren, Wünschen und Verlangen den Willen und macht die Existenz desselben vom Selbstbewusstsein abhängig. Wo dieses letztere fehlt, ist nach Ulrici kein Wille vorhanden. Er sagt „Leib und Seele" 595: „Das Streben und Begehren kann auch so heftig, so dringend werden und die

Digitized by Google

Seele so stark afficiren, dass es den Willen unmittelbar mit sich fortreisst. ..... In solchen Fällen handelt der Mensch, ohne zu wissen, was er thut, und wenn mit Bewusstsein, doch ohne Selbstbewusstsein, weil er sein Selbst nicht von der Begierde, der Gefühlsaffektion, der Leidenschaft unterscheidet, sondern ganz in ihr aufgeht. Aber eine solche Handlung ist auch keine That des Willens; in solchen Fällen findet gar kein Wollen, kein Willensakt statt. Denn das Wollen ist an sich keineswegs identisch mit dem Streben und Begehren, auch nicht mit dem bewussten Streben und Begehren. So lange die allgemein bezeugte Thatsache nicht umgestossen werden kann, dass der Wille den uns zum Bewusstsein kommenden Strebungen sich entgegenzustellen, dem Triebe, der zu ihrer Befriedigung und damit zum Handeln treibenden Kraft Widerstand zu leisten, sie zu hemmen, zu beschränken, zu leiten vermag, ist es schlechthin unmöglich, weil ein logischer Widerspruch, den Willen mit dem Streben und Begehren zu identificiren oder aus dem Begehrungsvermögen abzuleiten.

Der Wille setzt zunächst, wie wir bereits eben gezeigt haben, das Bewusstsein und Selbstbewusstsein voraus: ein unbewusstes Wollen nennen wir kein Wollen. Nur bewussten Strebungen gegenüber findet daher ein Wollensakt statt; ..... Wir müssen daher uns erst bewusst geworden sein, dass wir streben und begehren, worin unsere Begehrungen bestehen etc., ehe vom Wollen im eigentlichen Sinne die Rede sein kann." Auf S. 597 setzt Ulrici den Willen ausdrücklich als gleichbedeutend mit „beschliessendes Selbst."

Wie aus den Auseinandersetzungen Ulrici's auf's Unzweideutigste hervorgeht, macht er zur conditio sine qua non des Willens die subjektive Zuthat des Selbstbewusstseins: danach ist es gleichgültig, welchen Inhalt der Wille hat, worauf er gerichtet ist etc., wenn er nur der Wille eines Selbst, eines Ich ist. Nun glauben wir aber oben dargethan zu haben, dass das Wesen des Willens

Digitized by Google

durchaus dasselbe bleibt, mag ihm das Bewusstsein vorausgehen, oder nachfolgen, oder auch ganz und gar fehlen. Wir können daher Ulrici nicht mehr zugestehen, als dass in allen Fällen, wo der Wille nicht in's Bewusstsein gelangt, allerdings das Ich nicht will, da, wie später zu erweisen, das Ich überhaupt Bewusstsein ist, oder nur als bewusstes, mit einem bestimmten Inhalt erfülltes Ich existirt. Die Consequenz der Ulrici'schen Ansicht erfordert demnach, dass, wie Ulrici in der That auch thut, den Kindern vor dem Eintritt des Selbstbewusstseins der Wille abgesprochen wird, womit dieser vom Verstande abhängig gemacht ist. Dies ist auch Ulrici keineswegs entgangen, da er auf S. 597 sagt: „Danach scheint es, als müsse stets die Entscheidung mit diesem Resultate in Eins zusammenfallen, als sei mithin der Wille abhängig von der Urtheilskraft, der Willensakt nur die unmittelbare Folge des gefällten Urtheils, das feststellt, ob und welcher von den Strebungen und Gegenstrebungen der Seele zu folgen sei. Allein dieser Identification des Willens mit dem urtheilenden Verstande widerspricht einerseits die Thatsache, dass das Resultat der Ueberlegung — nicht unmittelbar in Handlung übergeht, sondern zunächst nur Inhalt des Bewusstseins ist und stets noch des besondern Willensbeschlusses zu seiner Ausführung bedarf, um zur Vergegenständlichung (Realisirung) durch die That zu gelangen. Oft genug geschieht es auch, dass wir im Widerspruch mit dem gewonnenen Resultate, wider unsere bessere Einsicht, unsern Gelüsten, Neigungen, Begierden folgen; ... es geschieht zuweilen auch umgekehrt, dass der Verstand der obwaltenden Neigung das Wort redet, seine Entscheidung aber unserem Gefühle und den aus dem Gemüthe quellenden Impulsen widerstreitet, und wir aus diesem Grunde anders handeln, als das Resultat der Ueberlegung vorschreibt."

Dieses Raisonnement Ulrici's erscheint uns nicht zutreffend. Wenn irgend ein Streben in unser Bewusstsein tritt, so empfinden wir damit eo ipso eine Neigung, der „treibenden Kraft" zu folgen,

Digitized by Google

und bedürfen, falls unsere Ueberlegung sich in der Richtung unserer Neigung entscheidet, durchaus keines Impulses für unsern Willen mehr, um dieses Streben zu realisiren, sondern der mit dem Eintritt des Strebens gegebene Impuls genügt, um zu der vom Verstand gewählten Handlung das Ich zu bestimmen. Auch giebt es vom „Ich" vollzogene Handlungen, von welchen Ulrici selbst sagt: „Das Begehren, das seines Objekts sich bewusste Streben, kann unmittelbar zum Handeln führen, und somit als Wollen auftreten, wenn die Seele keinen Grund hat, ihren Willen dem Impulse des Strebens entgegenzusetzen. Wir essen, trinken, schlafen daher gewöhnlich, sobald uns die Lust dazu anwandelt." Hier nimmt Ulrici ein Wollen an, ohne dass ein Akt des „beschliessenden Selbst" vorausgegangen ist; gewiss mit Recht, doch in Widerspruch mit seiner Theorie. Denn wenn diejenigen Handlungen, welche der Mensch fortgerissen von Affekten und Leidenschaften begeht, keine „Thaten des Willens" sind, wiewohl sie vom Bewusstsein begleitet werden, mit welchem Rechte wird ein Begehren „Wollen" genannt, welches ebenfalls „unmittelbar", d. h. doch wohl ohne besondern Akt des beschliessenden Selbst, zum Handeln führt?" Ulrici's Theorie führt in jedem Falle zu dem Dilemma, entweder, wie er es in den zuletzt angeführten Beispielen thut, einen Willen auch da anzunehmen, wo das Begehren unmittelbar, ohne Ueberlegung, in Handeln übergeht, wo also das Ich nicht gewollt hat, oder den Willen in seinem Sinne zu einem Verstandesakt zu machen. Denn der „Willensakt des beschliessenden Selbst" thut nichts weiter, als das Streben entweder zu bejahen (mit oder ohne Modifikationen), oder zu verneinen; im erstern Falle hat das einmal vorhandene Streben die Wirkung, dass das „Ich" ihm folgt; im andern Falle ist das Streben negirt, wenigstens für das Ich nicht mehr vorhanden. Wo wir aber wider unsere bessere Einsicht unsern Begierden folgen, da wollen wir in Ulrici's Sinne nicht, denn wir, als Selbst oder Ich, thun immer nur, was

Digitized by Google

wir wollen, soweit uns nicht äusserer Zwang bestimmt. Denn wir werden uns der populären Anschauung nicht anschliessen dürfen, nach welcher der Mensch ein „besseres Ich" und ein „schlechteres Ich" hat, und leider gegen die Ueberzeugung seines bessern Ich meist dem schlechtern Ich folgt; sondern wir behaupten, dass das Ich immer das will, was es gerade für das Beste erkennt, nur wird es hierbei oft nicht von der Einsicht, sondern von seinem natürlichen Willen geleitet, weshalb dann das „als das Beste erkannte" eben dasjenige ist, was das natürliche Verlangen begehrt. Wo aber das Ich die natürliche Neigung als schlecht erkennt, da ist kein Kampf des Willens mit dem Trieb gegeben, sondern des Verstandes mit dem Willen, und dieser Kampf wird meist dann zu Gunsten des Verstandes ausfallen, wenn er eine der zu bekämpfenden Neigung entgegengesetzte Willensrichtung erwecken kann. Dies ist die psychologische Thatsache, deren falsche Auffassung vermuthlich dem Irrthume Ulrici's zu Grunde liegt. So wird ein Kind, welches eine natürliche Neigung z. B. nach fremdem Obst empfindet, diese Neigung bekämpfen durch die Vorstellung der Strafe der unerlaubten Handlung, welche den Willen hervorrufen wird, jene Handlung nicht auszuführen. In ähnlichen Fällen wird der moralische Erwachsene von unmoralischen Handlungen durch die Erweckung seines auf das Gute gerichteten Willens abgehalten werden; immer aber muss bereits ein entgegengesetzter Wille vorhanden sein, damit durch ihn die natürliche Neigung unterdrückt werden kann. Diese Einsicht hatte schon Plato, indem er lehrte, dass der *θυμός* als der höhere Theil des Willensvermögens sich mit dem *λογιστικόν* verbinde zur Bekämpfung der niedern Begierden.

Keineswegs aber darf dieser „höhere Wille" als ein ursprünglich der Seele „immanenter Trieb" angesehen werden, wie Ulrici S. 598 will. Vielmehr wird er erst durch Erziehung und Bildung in's Dasein gerufen; alle Erziehung und Bildung zweckt aber auf die Unterordnung der natürlichen Neigungen und Triebe unter die

Digitized by Google

Herrschaft des Verstandes ab. Nun gelingt es, wie die tägliche Erfahrung lehrt, je näher ein Individuum noch der Natur steht, je stärker also noch seine ursprünglichen Triebe sind, desto weniger, durch Vernunftgründe auf dasselbe einzuwirken, d. h. es zur Beherrschung seiner Begierden zu veranlassen, sondern es sind die stärksten Erregungen des Willens durch die Aussicht auf Belohnung und Strafe nöthig, um den natürlichen Neigungen in entgegenstehenden Willensrichtungen ein Gegengewicht zu geben, welches je länger desto mehr das zu erziehende Individuum auf seine Seite zieht. Hierdurch gewöhnt sich dieses zunächst, seine Neigungen und Triebe nicht unmittelbar in Handlungen übergehen zu lassen, sondern vorher zu überlegen, ob dieselben auch befriedigt werden dürfen; je nach Umständen hat diese Ueberlegung günstigen Erfolg, wenn der durch sie erweckte Wille stärker wirkt als der natürliche; ist er hingegen schwächer, so wird dieser zur That. Da es eine allgemeine Eigenschaft des Willens überhaupt ist, dass er durch seine Befriedigung an Stärke wächst, soweit dem nicht die Abstumpfung der den Willen erweckenden körperlichen Organe entgegentritt, durch Nichtbefriedigung dagegen immer mehr abnimmt, ja selbst, soweit es sich nicht um die nöthigsten Lebensbedürfnisse handelt, gänzlich verschwinden kann, so werden durch gute Erziehung in der Regel die Naturtriebe allmählig unter die Herrschaft der Vernunft gebracht, indem die von dieser hervorgerufenen Willensrichtungen durch häufige Wiederholung immer stärker werden, während jene umgekehrt sich immer schwächer äussern. In Uebereinstimmung mit dieser Theorie sehen wir, dass wohlerzogene Kinder nur den Willen ihrer Erzieher thun, ungezogene dagegen blos auf Befriedigung ihrer natürlichen Triebe bedacht sind; dass es ferner den erstern, je länger die Erziehung gedauert hat, desto weniger Anstrengung kostet, das Rechte zu thun, ebenso wie es den letztern immer schwerer, endlich oft geradezu unmöglich wird,

Digitized by Google

ihre Begierden, selbst durch die stärksten Motive zur Unterlassung, zu unterdrücken.

Es ist also der Einfluss der Bildung, und zwar zunächst des Verstandes, welche den Willen im Sinne Ulrici's allmählig hervorbringt; denn im Naturzustande ist er eben nicht vorhanden, und das Individuum lebt dann einzig und allein seinen Begierden und Neigungen, ohne dass ihnen irgend ein „Akt des beschliessenden Selbst" jemals entgegenträte. Um dies an konkreten Beispielen zu sehen, hat man nur nöthig, unerzogene Kinder und ungebildete Erwachsene zu beobachten. Weil sie einen durch fortgesetzte Befriedigung zur höchsten Intensität gesteigerten Willen haben, deshalb ist dieser nie schwankend und unterwirft sich nie einer Wahl, d. h. einer Entscheidung des Verstandes, weil die ungebrochene Einheit des Naturwillens überhaupt keine entgegengesetzten Richtungen innerhalb seines Gebietes aufkommen lässt. Denn nur da, wo der natürlichen Begierde ein durch den Verstand (die Vorstellung) vermitteltes Streben gegenübergestellt werden kann, ist eine Einwirkung des Verstandes auf den Naturwillen möglich, und zwar immer indirekt. Wir werden daher in solchen Fällen das Umgekehrte von Dem annehmen müssen, was Ulrici lehrt S. 599: „Ebenso wenig kann jener Impuls (zum Akt des beschliessenden Selbst) von den einzelnen Trieben, Strebungen, Begehrungen und deren treibender Kraft ausgehen. Denn eben sie sind es ja, welche, wie gezeigt, der Wille und seine Thätigkeit anregende Impuls im Bewusstsein sistirt, der Erwägung des Verstandes unterwirft, und danach unterscheidet, ob er ihnen folgen will oder nicht. Der Impuls, der den Willen antreibt die einzelnen Strebungen und Begehrungen zu hemmen, zurückzuhalten, zu bekämpfen, kann unmöglich in den Strebungen und Begehrungen selbst seine Quelle haben."

Vielmehr sistirt der Verstand die bewusst gewordene Begierde zunächst im Bewusstsein, worauf bei einem bereits kultivirten Subjekt zugleich mit jener Begierde auch die früher mit ihr verknüpf-

Digitized by Google

ten Gefühle, Vorstellungen und mittelst dieser auch die entsprechenden Willensrichtungen in's Bewusstsein eintreten, und nun der stärkere Wille sich den schwächern unterwirft. Beim ganz rohen Geschöpf dagegen erweckt die auftretende Begierde nur die Vorstellung des mit ihrer Befriedigung verknüpft gewesenen Genusses und treibt dadurch sofort zu neuer Befriedigung. Es ist daher durchaus nöthig, zwei Arten des bewussten Willens auf's Schärfste zu sondern: Erstens die natürlichen Triebe, welche durch die sie begleitenden Gefühle bewusst und nun von dem „beschliessenden Selbst" acceptirt und mit Ueberlegung befriedigt werden, wobei das Bewusstsein nichts weiter thut, als die Mittel zur Befriedigung der Willensregungen zu beschaffen; zweitens aber die eigentlichen Akte des beschliessenden Selbst, d. h. des Verstandes, welche Motive zu Handlungen werden und damit als Ursache derselben anzusehen sind. Weil für beide Arten der Sprachgebrauch nur das eine Wort Wille hat, und weil ferner in beiden Fällen Handlungen erfolgen, die man als Folgen des Willens ansehen zu müssen glaubte, deshalb hat man fälschlich theils beide gemeinschaftlich als Wille bezeichnet, theils nur die letztere Art als Wille gelten lassen, den man so, oft ohne es zu wollen, zu einer Species des Verstandes machte. Schon Aristoteles begeht diese Verwechselung, indem er behauptet (de anima III. 7.): „Wenn die Seele etwas Gutes oder Schlechtes bejaht oder verneint, so verabscheut sie es oder verlangt danach;" und Cartesius und Spinoza nebst vielen neuern Philosophen sind ihm darin gefolgt. Diese Ansicht entspringt aus der falschen Deutung der Erfahrungsthatsache, dass der Mensch seiner Begierde nachgeben und widerstehen kann, sobald er durch Erziehung gewöhnt worden ist, die auftauchende Begierde nicht sofort zu befriedigen, wie er dies im natürlichen Zustande thut. Dies ist aber keineswegs ein Akt theoretischer Bejahung oder Verneinung; vielmehr würde dieser das Gegentheil ergeben und in vielen Fällen konstatiren müssen, dass der Wille vorhanden sei.

Digitized by Google

Dieser rein theoretische Akt findet bei sich selbstbeobachtenden Menschen in Wirklichkeit statt; man findet oft den entschiedenen Willen zu einer Handlung in sich vor, bejaht also die Existenz dieses Willens, folgt ihm aber nicht, weil der Verstand davon abhält. Wie wir bereits gesehen haben, wird der Verstand in seinem Kampfe gegen den Willen durch Erweckung entgegengesetzter Willensrichtungen am besten unterstützt; diese müssen aber anerzogen werden und sind deshalb bei der Untersuchung der ursprünglichen psychischen Funktionen nicht in Rechnung zu bringen. In diesem Falle hat man eine ideale Forderung der Moral wieder zu einer Naturanlage machen wollen, indem man behauptete, dass von Natur ein niederer und ein höherer Wille, als „Begehren" und „Wollen" unterschieden, dem Menschen innewohne. Hier hat Aristoteles das Richtige gesehen; de anima III. 10 setzt er unmissverständlich auseinander, dass die Handlungen der Menschen von zwei seelischen Thätigkeiten verursacht seien, von dem Begehren und der Vernunft. Die letztere aber treibt zum Handeln (*κινεῖ*) nicht ohne Begehren, d. h. sie führt die Handlung aus vermittelst eines von ihr erweckten Begehrens; denn ausdrücklich sagt Aristoteles an derselben Stelle, dass das Wollen ein Begehren sei. Deshalb ist es unmöglich, in dieser Stelle Analoga von Kant's theoretischer und praktischer Vernunft zu finden, von welchen sich hauptsächlich die noch jetzt beliebte Entgegenstellung des (höhern) Willens gegen das Begehren herschreibt.

Es ist also der Verstand oder die Vernunft eine Quelle von Handlungen für den Menschen, der die Nothwendigkeit eingesehen hat, seinen Willen zu unterdrücken, und in seinen Handlungen sich von vernünftigen Erwägungen leiten zu lassen. Ob es nun in Wirklichkeit jemals einem Menschen gelingt, sich soweit von seinen natürlichen Trieben und Neigungen frei zu machen, dass seine Handlungen nur durch die Vernunft bestimmt werden, ist mindestens sehr zweifelhaft; jedenfalls aber ist der intellectuell und

Digitized by Google

moralisch Gebildete in steter Annäherung an dieses Ziel begriffen, verliert also mehr und mehr von seinem Willen und folgt immer mehr den Gründen seiner Vernunft. Da nun der Wille, abgesehen von den zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Bedürfnissen, durch Nichtbefriedigung immer schwächer wird und zuletzt fast ganz verschwinden kann, so treten beim moralischen Menschen die natürlichen Neigungen je länger desto mehr zurück. Dafür bilden sich durch Gewöhnung allmählig neue Willensrichtungen, die durch öftere Befriedigung ihrerseits an Stärke so zunehmen, dass sie der Stärke des natürlichen Willens wenigstens nahe kommen — ein Ideal, auf das die Selbsterziehung des Menschen selbst gerichtet sein soll. Sobald der „moralische Wille" erstarkt ist, hören die frühern Kämpfe mit den Naturtrieben allmälig auf; der Verstand braucht nicht mehr so sorgfältig wie ehemals die Handlungen zu leiten, und der moralische Wille kann ebenso unbewusst das Handeln bestimmen, wie sonst die andern Willensrichtungen. Diese thatsächliche durch die Erziehung bewirkte Umwandlung des natürlichen in den moralischen Willen scheint die Veranlassung geworden zu sein zu der irrthümlichen Ansicht, welche einen niedern und höhern Willen in der menschlichen Natur unterscheidet.

Um über unsere Ansicht in Betreff des Willens und seiner Umwandlung keinen Zweifel bestehen zu lassen, unterscheiden wir ausdrücklich drei Entwickelungsstufen des Willens und dem entsprechend ein dreifaches Verhältniss desselben zum Bewusstsein. Auf der untersten Stufe beherrscht der natürliche Wille das Bewusstsein ganz und gar, und dieses dient nur dazu, die Mittel zur Befriedigung des Willens zu beschaffen; die wenigen von der Aussenwelt aufgedrungenen Vorstellungen verschwinden entweder oder erhalten sich nur durch ihre Beziehung zum Willen im Bewusstsein. In diesen innern Frieden greift die Erziehung ein, welche zunächst die unumschränkte Herrschaft des Willens dadurch zu brechen sucht, dass sie ihn mit sich selbst entzweit durch die

Digitized by Google

Aussicht auf Strafe bei seiner Befriedigung, wie auf Belohnung bei seiner Nichtbefriedigung. Da der Mensch schliesslich immer dem für ihn stärksten Motiv folgt, so hängt das Gelingen der Erziehung im Wesentlichen davon ab, dass die Stärke der Motive in angemessener Weise dem Verstande zur grössten Klarheit gebracht wird, d. h. dass die Vorstellung der Strafe und Belohnung die natürlichen Neigungen dauernd überwiegen. Wenn dieses Stadium erreicht ist, wird die eigentliche Erziehung meist abgebrochen, daher die sogenannte Moralität sehr oft nichts weiter als egoistische Klugheit ist, welche dem stärkern Motiv folgt. Diese zweite Stufe ist die des Kampfes des natürlichen und des anerzogenen Willens, wobei der Verstand schliesslich den Ausschlag giebt, indem er sich nach dem stärksten Motiv entscheidet. Diese Entscheidung ist allerdings kein Akt des Willens, daher man ihn besser „Wahl" nennen würde. Wenn nun die Erziehung lange genug fortgesetzt wird, so nähert sich der Mensch der dritten Stufe, auf welcher die durch das Medium des Verstands anerzogenen Willensrichtungen die Oberhand erlangen und der Friede des Subjekts mit sich selbst, oder die „innere Freiheit" allmälig wiederkehrt, da das Bewusstsein keinen Grund hat, den von ihm selbst gesetzten Willensrichtungen entgegenzutreten.

Diesen drei Phasen entsprechend verhalten sich nun auch die Gefühle. In der ersten beschränken sie sich auf die der sinnlichen Befriedigung der gewöhnlich in den Psychologieen aufgezählten organischen Triebe, des Nahrungs-, Bewegungs-, Geselligkeits- und Geschlechtstriebes. Auf der zweiten Stufe stellen sich im Gefolge der neu auftretenden durch das Bewusstsein vermittelten Willensregungen Gefühle der Lust und Unlust ein, die nicht mehr sinnlich körperlicher Natur sind, aber zunächst dem Menschen wegen der geringern Stärke des verursachenden Willens geringere Befriedigung gewähren, daher er stets geneigt ist, im Falle eines Conflikts den Naturtrieben zu folgen. Deshalb muss hier der äussere

Digitized by Google

Zwang so lange eingreifen, bis mindestens das Gleichgewicht beider widerstreitender Richtungen hergestellt ist.

Nach vollendeter Erziehung würde der ideale moralische Mensch nur noch Befriedigung aus seinem moralischen Willen schöpfen, während in Wirklichkeit neben den moralischen Lustgefühlen die sogenannten Adiaphora stets eine reichlich benutzte Quelle der Lust bleiben.

Diese Verschiedenheit der Gefühle je nach der Verschiedenheit des Willens ist als ein Hauptargument für ihre Abhängigkeit vom letztern von grosser Bedeutung. Eine oberflächliche Betrachtung der Mittel, welche die Erziehung gewöhnlich anwendet, um ihren Zweck zu erreichen, könnte freilich schliessen, dass, weil auf die in Aussicht gestellte Lust und Unlust allmälig der Wille sich ändert, gerade dadurch seine Abhängigkeit vom Gefühl erwiesen werde. Indess verhält sich die Sache anders; der erfahrene Erzieher weiss sehr wohl, dass er nur solche Belohnungen zu verheissen hat, welche an sich Gegenstand eines lebhaften Begehrens sind und daher die erforderliche Entzweiung des Willens bewirken können. Dies geschieht bei Kindern zuerst bekanntlich durch das Versprechen sinnlicher Genüsse, während die Strafe zunächst sich im Gebiete der körperlichen Züchtigung bewegt; später können die Triebe der Bewegung und Geselligkeit zu gleichen Zwecken benutzt werden. Das sind aber eben die Triebe, die unbestritten Ursache der erfolgenden Gefühle sind.

Einen scheinbaren Grund für die Abhängigkeit des Willens vom Gefühl hat man ferner darin gefunden, dass das Handeln der Menschen und demgemäss auch ihr Wille, so lange kein äusserer Zwang besteht, stets auf die Realisirung der vorgestellten Lust gerichtet sei. Die nothwendige Modifikation dieser Behauptung haben wir bereits oben gegeben und erwiesen, und erklären daher nur den Theil derselben, der durch die Erfahrung bestätigt wird.

Lotze sagt Mikrokosmos II. S. 312: „Wille und Sehnsucht selbst

Digitized by Google

sind das, was sie sind, nur dadurch dass sie sich auf einen gefühlten Werth ihres Zieles beziehen. Könnte man das Streben eines intelligenten Wesens von jedem Schatten lust- und leidvoller Theilnahme für sein Ziel befreien, so würde es sich wieder in jenen unlebendigen Wirkungsdrang verwandeln, aus dem wohl physische Ereignisse, aber keine Handlungen entspringen. Fragen wir daher noch nicht nach den Idealen, welche das Handeln bestimmen sollen, sondern nach den Kräften, die es allenthalben wirklich in Bewegung setzen, so können wir nicht leugnen, dass das Trachten nach Festhaltung und Wiedergewinn der Lust und nach Vermeidung des Wehe die einzigen Triebfedern aller praktischen Regsamkeit sind."

Wir wissen bereits, dass der Wille durch das ihn begleitende Gefühl bewusst wird, d. h. dass seine Existenz nicht unmittelbar im Bewusstsein wahrgenommen, sondern auf Grund der Gefühle nach vorangegangener Erfahrung erschlossen wird, wenn man auch diesen Schluss wegen seiner unzählige Male erfolgten Wiederholung seit der frühesten Kindheit nicht mehr als Schluss erkennt. Wenn also ein Gefühl in das Bewusstsein tritt, so ist der verursachende Wille bereits vorhanden und verführt das Subjekt zu dem Irrthume, als ob es erst auf Veranlassung des Gefühles zu wollen sich entschlösse. Am deutlichsten ist dies bei dem ursprünglichsten aller Triebe, dem nach Nahrung. Die genaueste Selbstbeobachtung ergiebt nichts Anderes beim Auftreten dieses Triebes, als ein unangenehmes Gefühl; trotzdem ist kein Erwachsener darüber in Zweifel, dass dasselbe durch den Trieb veranlasst ist. Er bildet sich nicht ein, erst auf das Gefühl hin den Trieb nach Nahrung bekommen zu haben; nur soviel ist in sein Belieben gestellt, dass er verstandesmässig sich entscheiden kann, den Trieb sofort oder später zu befriedigen. Im erstern Falle führt er mit Bewusstsein das aus, wozu ihn sein Wille treibt; im andern Falle kämpft er mit seinem Bewusstsein gegen den Willen an.

Digitized by Google

Die Richtigkeit einer Theorie bewährt sich nicht am wenigsten dadurch, dass man vermittelst ihrer entgegengesetzte oder abweichende Meinungen nicht nur widerlegen, sondern auch ihre Entstehung erklären kann.

Wir haben daher nun zu zeigen, dass diejenige psychologische Ansicht, welche den Willen aus dem Gefühl hervorgehen lässt, den Fehler begeht, nur das als existirend anzunehmen, was es im unmittelbaren Bewusstsein vorfindet, ein Irrthum, welcher auf niedern Stufen der Erkenntniss sogar die Regel bildet. Denn der ungeschulte Verstand macht, wie die Beobachtung täglich lehrt, seine Kenntniss von irgend einer Sache zur Bedingung der Existenz derselben und schliesst daher von seinem Nichtwissen auf das Nichtexistiren. Die Anwendung auf den unbewussten Willen ergiebt sich von selbst; weil man den Willen nur als bewussten im Bewusstsein hat, deshalb meint man, dass er auch nur als bewusster existire. Aus derselben Quelle stammt die noch in vielen Psychologieen übliche Verwechselung der Triebe und Willensrichtungen mit den Gefühlen; Liebe, Hass etc. erscheinen dem unmittelbaren Bewusstsein als Gefühle, deshalb erklärt man sie ohne Weiteres dafür. Auch die Affekte ist man dem Gefühl zu nahe zu bringen gewohnt, weil sie von Störungen des gewöhnlichen Gleichgewichts der Gefühle begleitet sind. In beiden Fällen ist es nicht zweifelhaft, dass nur die Annahme der Triebe als Ursachen jener Gefühle den Thatsachen entspricht, sowie eine Erklärung des Wechsels der Gefühle ermöglicht. Der Trieb der Liebe z. B. ist immer derselbe, aber die Gefühle der Liebe wechseln je nach der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Triebes: „Himmelauf jauchzend, zum Tode betrübt" etc. Dieser Wechsel wäre durchaus unerklärlich, wenn die Liebe in der That ein Gefühl wäre und nicht vielmehr ein Trieb.

Wie sehr die gewöhnliche Auffassung in unserem Falle Ursache und Wirkung identificirt, zeigt sich aus dem Gebrauch des Aus-

Digitized by Google

drucks: ich habe Lust, wodurch das Verlangen oder der Wunsch bezeichnet werden soll, etwas zu thun, was Lust bewirkt. „Ich habe Lust zu reisen", bedeutet offenbar: „Ich habe das Verlangen zu reisen und werde durch die Befriedigung dieses Verlangens ein Gefühl der Lust empfinden." Die naive Anschauung aber nimmt die vorgestellte, künftige Lust als schon realisirt an, weil sie durch häufige Wiederholung belehrt ist, dass sie sich sicher einstellen wird.

Wir haben endlich noch durch einige Beispiele zu zeigen, dass die entgegengesetzten Ansichten durch ihre Erklärungsversuche oft thatsächlich die beste Bestätigung unserer Theorie liefern.

Jessen leitet den Willen theils vom Denken, theils vom Fühlen ab, „Psychologie" S. 125. „Achten wir genauer darauf, was in unserer Seele vorgeht, so finden wir, dass das Wollen, insofern wir darunter die innere Ursache unserer bewussten Handlungen verstehen, durch das Erkennen erzeugt und bestimmt wird. Ehe wir etwas wollen können, müssen wir wissen, was wir wollen, und durch das Wissen oder Erkennen wird unser Wollen bestimmt. Auf der andern Seite müssen wir erkennen wollen, ehe wir erkennen können, und wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf ein zu erkennendes Objekt richten, so ist dies ein Akt unserer geistigen Willensthätigkeit." Jessen hat an dieser Stelle, wo er gegen die Lehre von den Seelenvermögen polemisirt, beiläufig gegen seine Absicht die Priorität des Willens vor dem Erkennen ausgesprochen, indem er das „erkennen wollen" als Bedingung des Erkennens setzt. Später sagt er (S. 132): „Wenn ich den Trieb oder das Verlangen habe, auszugehen, zu essen, zu trinken, zu schlafen, so empfinde ich diesen Trieb und fühle mich getrieben, ihm zu folgen, ohne dabei zu denken, dass ich es thun wolle. Habe ich dagegen die Absicht oder den Vorsatz, dasselbe zu thun, so fühle ich dabei vielleicht gar nichts, aber ich habe gedacht, dass ich es thun will."

Diese Unterscheidung Jessen's ist eben so richtig als geeignet,

Digitized by Google

unsere Theorie zu bestätigen. Wir fragen einfach: Was ist das Frühere im Individuum, der Trieb, durch den es sich getrieben fühlt, ohne dabei zu denken, oder die Absicht, das Denken, dass es etwas thun will, ohne dabei zu fühlen? Natürlich ist das Erstere das Frühere, und Jessen selbst hat zugleich die Ableitung des Triebes aus dem Gefühl ausgeschlossen, indem er sagt: ich fühle mich getrieben. Denn es ist eine bekannte Thatsache, dass die objektiven Bedingungen eines jeden Gefühls erst alle gegeben sein müssen, ehe das Gefühl als subjektives entsteht; daher kann auch der Trieb erst gefühlt werden, wenn er objektiv vorhanden war, bleibt also immer die Ursache des Gefühls.

In der Praxis ist man über das Verhältniss des Gefühls zum Willen nie zweifelhaft; man betrachtet stets das erste als Wirkung, den letztern als Ursache, und handelt nach der Regel: sublata causa tollitur effectus. Jeder Mensch sucht, um das Gefühl zu beseitigen, stets den verursachenden Trieb zu entfernen; und wenn Jemand dies aus irgend welchen Gründen nicht kann und daher sich damit begnügen muss, ein vorhandenes unangenehmes Gefühl durch andre Mittel zu mildern, so weiss er dabei immer, dass es nur ein Radikalmittel zur gründlichen Beseitigung des Gefühls giebt: die Entfernung des Triebes. Für die Wissenschaft liegt nicht der mindeste Grund vor, diese Annahme der Praxis zu verwerfen; nur die Auffassung des Gefühls als Wirkung des Triebes ist zulässig, die entgegengesetzte Ansicht stammt aus falscher Deutung der Ergebnisse der Selbstbeobachtung. Denn „die Empfindung scheint das Streben, den Trieb erst hervorzurufen, weil er nur mit ihr und durch sie uns zum Bewusstsein kommt, weil er also für uns erst mit und durch sie entsteht. Aber an sich ist der Trieb, das Streben, die Erregung und Bewegung der Seele das Prius, weil der Grund der Empfindung, des Gefühls." (Ulrici, Leib u. Seele, S. 593). Freilich stimmt es damit nicht zusammen, dass derselbe Philosoph das „Gefühlsleben" der Seele besonders behandelt.

Digitized by Google

J. B. Meyer ist ebenfalls geneigt, das ursprüngliche Leben der Seele als ein Triebleben anzusehen. Dennoch vertheidigt er in seinem Buche: „Kants Psychologie etc." die Aufstellung eines besondern „Gefühlsvermögens", indem er zwar zugiebt, dass das Lustgefühl ein Streben nach Lust, einen Lusttrieb voraussetze, den Consequenzen dieses Zugeständnisses aber dadurch zu entgehen sucht, dass er Trieb, Streben, Wunsch etc. als qualitativ verschieden von dem Willen setzt. Er kann nicht umhin zuzugestehen, dass alle seelischen Aeusserungen von einem Triebe oder einem Streben ausgehen, S. 110: „Ein solcher Trieb muss natürlich jeder seelischen Thätigkeit zu Grunde liegen. Aber es heisst die Klarheit der Unterschiede verwischen, wenn man wie Schopenhauer nach losen Analogien Trieb, Streben, Begehren, Wollen als eine und dieselbe Kraft betrachtet, weil in allen so bezeichneten Erscheinungen das gemeinsame Merkmal einer aus dem Wesen selbst innerlich entsprungenen Bewegung nach einem bestimmten Ziele sich findet. Wir beschränken den Begriff des Begehrens und Wollens auf die Thätigkeit einer selbstständigen Lenkung der Aufmerksamkeit unserer Seele", S. 113: „Auch hier (beim Verhältniss vom Fühlen zum Begehren oder Wollen) wäre wiederum der letzte schon beim Vorstellen gehörte Einwand möglich; auch der Genuss des Schönen setze ein Geniessen-Wollen, das Lustgefühl ein Streben nach Lust, einen Lusttrieb voraus ..... In weiterer Ausdehnung würde auch hier bei dem Einwand wieder der schon oben gerügte Missbrauch der Analogie von Trieb, Streben, Wunsch, Begierde, Wollen vorliegen." Ibid.: „Nimmt man bei dem Willensvermögen eine unbestimmte Grundlage von Trieb und Streben an, so ist es allerdings nicht schwierig, ein dadurch bezeichnetes Vermögen als nothwendige Grundlage aller Thätigkeiten unserer Seele vorauszusetzen, denn es wird dann nicht unpassend sein, sich diesen Trieb als einen Gesammttrieb vorzustellen. Für unsere Auffassung liegt die Sache allerdings anders. Wir wollen von einer Kraft des Willensvermögens

Digitized by Google

nur da reden, wo es sich um eine von der Kraft der Seele bedingte Richtung unserer Aufmerksamkeit, um eine freie Zu- oder Abwendung unserer Seele, um von ihr ausgehende Impulse handelt. Diese Zuwendung scheint doch ein Etwas zu bedingen, auf das sie gerichtet ist; und dieses Etwas scheint vielleicht auf den ersten Blick nur ein Vorgestelltes oder Gefühltes sein zu können. Weiteres Nachdenken aber wird uns überzeugen, [dass diese freie Zuwendung der Seele noch als Impuls zu Bewegungen des eigenen Leibes ihre selbstständige Kraft bewährt. In dieser Form erscheint diese Kraft natürlich gerade beim Beginn des kindlichen Lebens zuerst in den zwecklosen, ungeregelten und unbeherrschten Bewegungen des Kindes, denn Vorstellungen und Gefühle (!) denen die Bewegungen dienen, sind noch nicht anzunehmen, nur der eigene Körper als Material des Wollens ist vorhanden. Jener natürliche Mangel bedingt äusserst zweckmässig, dass das Willensvermögen zunächst getrieben wird, seine Kräfte im eigenen Hause gebrauchen zu lernen. Von der Freiheit dieser Willensimpulse können wir uns auch später noch an keinem Punkte besser überzeugen, als an dem willkürlich freien Gebrauch unserer Glieder, sobald unsere Bewegungen nicht im Dienste irgend welcher Vorstellungen oder Gefühle stehen, somit an sich völlig gleichgiltig sind.“ J. B. Meyer behauptet hiermit wider seine Absicht aufs unzweideutigste die Priorität des Willens im Seelenleben. Es lag ihm freilich zunächst nur daran, die Selbstständigkeit des Willens gegenüber dem Vorstellen zu erweisen, aber der Nachweis der zeitlichen Priorität des Willens wird zum Beweise dafür, dass er die Ursache des Gefühls ist, sobald die unauflösliche Verbindung beider ausser Zweifel gesetzt ist. Wir haben daher nunmehr zu zeigen, dass die Trennung der Gefühle vom Willen und die hieraus hervorgehende Aufstellung eines besondern Gefühlsvermögens sachlich durchaus nicht begründet ist.

Digitized by Google

Cap. V.

Die Absonderung des Gefühlsvermögens. J. B. Meyer. v. Kirchmann. Falsche Auffassung der Lehre Plato's.

Der gewöhnliche wie der wissenschaftliche Sprachgebrauch hat viele Wendungen, welche den durch sie bezeichneten Willen nicht sofort deutlich erkennen lassen und dadurch oft die richtige Auffassung erschweren, z. B. Interesse, Gemüths- oder Herzensbedürfniss u. a. In ähnlicher Weise bringt in der folgenden Stelle J. B. Meyer das Gefühl mit dem Zweck in Verbindung a. a. O. S. 106: „Diese Gleichgültigkeit (des Vorstellens) wird erst aufgehoben, sobald das vorgestellte Objekt in eine bestimmte Beziehung zu einem vorgestellten Zweck tritt. In diesem Falle kann eine Werthschätzung der Vorstellung eintreten, je nachdem sie jenem Zweck förderlich oder hinderlich erscheint. Aber selbst dann wird nicht einmal jede Vorstellung, die zum Zwecke dient, jederzeit nach dieser Beziehung in's Auge gefasst und geschätzt werden, und nur, wenn dies geschieht, wird ein Lustgefühl in der Seele erzeugt. Dies Lustgefühl aber gilt dann dem geförderten Zweck, nicht den einzelnen Elementen des förderlichen Vorstellungskreises.“ Dieses Ergebniss der Selbstbeobachtung J. B. Meyer's, welches gewiss mit den Erfahrungen Anderer übereinstimmt, lehrt also, dass eine Vorstellung nur dann Lustgefühle mit sich führt, wenn sie mit der Verwirklichung eines Zweckes in Verbindung steht. Da nun der Begriff des Zweckes unter den des Willens subsumirt werden muss, so heisst dies nichts anderes, als dass die vorgestellte Befriedigung des Willens Lust erzeugt. Wenn aber die Vorstellung von Lust begleitet ist, so folgt daraus nothwendig, dass diese vorgestellte Lust vorher wirklich gefühlt worden ist, und da die Vorstellung nur dann mit Lust verknüpft ist, wenn sie die Befriedigung des Willens verheisst, so ergiebt sich daraus, dass das

Digitized by Google

wirklich empfundene Lustgefühl eben in der Befriedigung des Willens bestand, daher nach den Gesetzen der Ideenassociation mit der Vorstellung des Willens zugleich das mit ihm früher verbundene Lustgefühl in's Bewusstsein tritt.

v. Kirchmann, welcher als entschiedener „Realist" ganz besonders darauf Anspruch erhebt, in seinen Erklärungen sich streng an die Erfahrung zu halten, theilt in seiner „Philosophie des Wissens" S. 39 die Gefühle in die der Lust und des Schmerzes ein und befindet sich insofern mit uns in Uebereinstimmung, als er gleichfalls alle andern psychischen Funktionen vom Gebiet der Gefühle ausschliesst. Im Uebrigen hält er die gewöhnliche Dreitheilung der Seele für richtig, bezeichnet Denken, Fühlen, Wollen ausdrücklich als elementare Zustände der Seele, behauptet jedoch in Widerspruch damit, dass die Gefühle nicht ohne Ursache entstehen. „Ihre Ursachen sind andere Zustände des eigenen Körpers oder der Seele; namentlich Wahrnehmungen und blosse Vorstellungen."

Nach v. Kirchmann giebt es im Ganzen acht Arten von Ursachen der Gefühle:

1) Die Lust (resp. Unlust) aus dem Leibe.
2) Die Lust aus dem Wissen.
3) Die Lust aus der Macht.
4) Die Lust aus der Ehre.
5) Die Lust aus fremder Lust (Liebe).
6) Die Lust aus dem Bilde der Lust (Schönheit).
7) Die Lust aus der kommenden Lust.
8) Die Lust aus dem eigenen Dasein.

Die Gegensätze für den Schmerz ergeben sich daraus von selbst. Weitere Ursachen der Lust und des Schmerzes giebt es für den Menschen nicht.

S. 57. „Mit diesen Ursachen sind alle Ursachen der Gefühle erschöpft. Es giebt keine, die nicht unter eine dieser fiele. Bei einiger Uebung können die verwickelten Verhältnisse des Lebens,

Digitized by Google

so weit sie auf die Gefühle wirken, leicht in diese Ursachen aufgelöst werden."

Eine nähere Betrachtung unserer psychischen Zustände ergiebt jedoch noch mehrere Arten von Gefühlen, welche sich nicht auf die obigen acht zurückführen lassen.

v. Kirchmann selbst sucht später die Gefühle der Lust am sittlichen Handeln, der Pflichterfüllung, der Selbstachtung und die aus deren Gegentheil hervorgehende Unlust aus dem Seelenzustand der Achtung herzuleiten, S. 77: „Achtung ist kein Gefühl, kein Begehren, kein Wissen, sondern sie ist ein Zusammen aller dieser elementaren Zustände, insoweit sie durch die Wahrnehmung einer grossen, der Seele gegenüberstehenden Macht auf einen so niedrigen Grad herabgedrückt sind, dass ihre gewöhnliche Einwirkung auf einander gehemmt ist. Zu diesen Zuständen der Achtung, die ihre verschiedenen Grade haben, gehört die Scheu, die Scham, das Staunen, die Verwunderung, die Ehrfurcht, die Andacht, die Wirkungen des Erhabenen, des Heiligen, der Majestät auf die Seele." Inwieweit die hier gegebene Erklärung dieser Gefühle gegründet ist, wird sich bei Gelegenheit der Prüfung derselben im Einzelnen später herausstellen. Für unsern Zweck haben wir jetzt die Gefühle nachzutragen, die nicht aus den von v. Kirchmann aufgezählten abgeleitet werden können. Es sind dies die Lust aus befriedigter, sowie die Unlust aus nicht befriedigter Gewohnheit, deren stärkste Aeusserung wohl das Heimweh sein dürfte. Die aus Befriedigung des Willens überhaupt entstehende Lust hier mit aufzuführen, würde vom Standpunkte der Untersuchung als eine petitio principii erscheinen, da es sich eben um die Frage handelt, ob die Gefühle der Lust und Unlust in ihrem Wesen richtig dargestellt sind, wenn sie als Befriedigung und Nichtbefriedigung des Wollens bezeichnet werden. Ferner hätte v. Kirchmann die von Lust begleitete mechanische, künstlerische und wissenschaftliche Produktion ausdrücklich erwähnen sollen, da es etwas gezwungen erscheint,

Digitized by Google

sie als Ausübung erworbener Fertigkeit oder Virtuosität unter die Lust aus der Macht zu subsumiren. welche letztere wohl im Grunde als Befriedigung des Willens als solchen überhaupt erscheint, wenn auch v. Kirchmann beide trennt. Bei der Lust aus fremder Lust erwähnt er auch die Lust aus fremdem Leid, Neid, Schadenfreude, Bosheit, die er eigenthümlicher Weise als Entartungen der ursprünglichen Natur der Seele bezeichnet, oder als durch besondere Umstände veranlasste Ausnahmen, welche die Regel in ihr Gegentheil verkehren.

Indem v. Kirchmann die Gefühle durchaus von Ursachen und zwar ausdrücklich nicht wieder von Gefühlen, sondern von andern Zuständen des eigenen Körpers oder der Seele (S. 40) abhängig sein lässt, hat er gegen seine Absicht sich in die Nothwendigkeit versetzt, sie entweder aus dem Begehren oder Wissen herzuleiten, da er alle psychischen Zustände auf die drei elementaren des Begehrens, Fühlens, Wissens zurückführt. Es ist deutlich, dass streng genommen das Fühlen, als ein abhängiger Zustand, nicht mehr elementar genannt werden kann; von welchem der beiden eigentlich elementaren Zustände jedoch das Fühlen herzuleiten sei, darüber erklärt sich v. Kirchmann um so weniger, als seine Neigung ihn immer wieder verführt, das Gefühl trotz der von ihm ausdrücklich hervorgehobenen Abhängigkeit als etwas Ursprüngliches gelten zu lassen. Wäre er vollständig unbefangen an die Prüfung der Natur der Gefühle herangetreten, so hätte er ohne Mühe an der Hand seiner eigenen Auseinandersetzungen das richtige Verhältniss entdecken können, wie die folgenden Stellen des betreffenden Abschnittes zeigen werden: S. 43: „Aristoteles beginnt seine Metaphysik mit den Worten: Alle Menschen haben einen angeborenen Wissenstrieb. Ein Beweis dafür ist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen, die man auch ohne ein bestimmtes praktisches Bedürfniss um ihrer selbst willen liebt.“ S. 44: „Diese Lust (aus der Macht) darf nicht zu einer Lust aus Erreichung des Begehrten gemacht

Digitized by Google

werden. Begehrt wird jede Ursache der Lust, nicht blos die Macht; hier ist es die reine Verwirklichung des Gewollten, was die Lust bewirkt, selbst wenn das Gewollte bei seiner Verwirklichung in anderer Beziehung nicht eine Ursache der Lust, sondern des Schmerzes ist. Der Eigensinn ist die reinste Darstellung der Lust aus der Macht. Der Eigensinnige besteht oft auf einem ihm Schmerzlichen, blos um seinen Willen zu haben, d. h. um der Lust aus der Macht willen." S. 45: „Der Geiz ist nächst dem Eigensinn die reinste Darstellung dieser Lust (aus der Macht); der Geizige zieht die Lust aus der Macht der aus andern Ursachen vor, deshalb sammelt er das Geld, aber giebt es nicht aus." S. 46: „Gemeinsam lebende Menschen haben auch gemeinsame Bestrebungen. Wer darin es den Andern zuvorthut, darin hervorragt und als solcher von den Andern anerkannt wird, der hat in dieser Anerkenntniss Anderer seine Ehre und die Lust aus der Ehre." S. 48: „In der Liebe liegt wesentlich das Begehren nach Gegenliebe." Aus allen diesen Aeusserungen geht hervor, dass v. Kirchmann die unzertrennliche Verbindung des Gefühles mit dem Willen keineswegs entgangen ist, und doch behauptet er S. 59: „Die Gefühle sind von dem Willen nicht unmittelbar abhängig; der Wille kann für sich allein kein Gefühl erwecken, noch aufheben; er kann es nur mittelbar durch die oben dargestellten Ursachen der Gefühle; aber auch diese sind nicht überall dem Willen unterthan." Diese Behauptung wird nur dann verständlich, wenn man sich erinnert, dass zu der Zeit, als v. Kirchmann dies schrieb, die Philosophie im Allgemeinen nur den bewussten Willen anerkannte. Die richtige Beziehung zwischen Gefühl und unbewusstem Willen oder den Trieben hat er angedeutet a. a. O. S. 41: „Diese ursächliche Verbindung zwischen Körper und Gefühl ist eine allgemein gültige, ein Gesetz. Dieses Gesetz wird in seiner Allgemeinheit nicht dadurch aufgehoben, dass ein und derselbe Gegenstand oder Zustand bei verschiedenen Menschen oder zu verschiedenen Zeiten

Digitized by Google

einmal Schmerz, ein andermal Lust bewirkt. Diese Unterschiede beruhen auf der unterschiedenen und wechselnden Empfänglichkeit der Nerven.“ Wenn wir noch hinzufügen, dass ein und derselbe Gegenstand in einem dritten Falle weder Lust noch Schmerz erwecken, sondern den bestehenden Zustand unverändert lassen wird, und das, was v. Kirchmann hier von der „Lust aus dem Körper“ aussagt, auf alle Lust- und Unlustgefühle übertragen, so haben wir das Gesetz: Die Ursachen der Gefühle erzeugen je nach der unterschiedenen und wechselnden Empfänglichkeit Lust oder Schmerz, oder bringen bei fehlender Empfänglichkeit gar keine Veränderung hervor. Freilich gebietet dann eine schärfere Begriffsbestimmung, statt „Ursache“ vielmehr „Bedingung“ zu setzen, was sich überhaupt für die v. Kirchmann'sche Theorie durchweg empfehlen dürfte. Am deutlichsten tritt dies hervor, wenn er „das Dasein überhaupt die letzte Ursache der Lust“ nennt. Es ist vielmehr eine Bedingung, ohne welche Lust nicht möglich erscheint.

v. Kirchmann verdeckt die Abhängigkeit des Gefühls vom Willen unter der von ihm gewählten Bezeichnung „Empfänglichkeit“. Wo diese vorhanden ist, erregt die hinzutretende Bedingung Lust; wo das Gegentheil der „Empfänglichkeit“ ist, Schmerz; wo das Gleichgewicht gegeben ist, bringt das Eintreten oder Fehlen der Bedingung gar keine Wirkung hervor; das heisst, wenn wir die Empfänglichkeit = (bewusstes oder unbewusstes) Wollen setzen: Eine gegebene Bedingung erzeugt Lust, wenn ihr der Wille entgegenkommt; tritt sie gegen den Willen ein, so entsteht Unlust; sie bleibt ohne Wirkung, wenn das Subjekt sich gänzlich indifferent gegen sie verhält.

Wir versuchen nunmehr, das Gefühl der Achtung, welches v. Kirchmann als ein Produkt aller elementaren Seelenzustände ansieht, auf den Willen zurückzuführen. Er specificirt die Achtung in die verschiedenen Gefühle der „Scheu, Scham, des Staunens, der

Digitized by Google

Verwunderung, Ehrfurcht, Andacht, der Wirkungen des Erhabenen, des Heiligen, der Majestät auf die Seele."

Die Scheu als ein geringerer Grad der Furcht ist die Wirkung eines negativen Willens oder „Verabscheuens". Die Furcht aber wurde schon von den Alten mit dem Willen in die engste Verbindung gesetzt, wie die naive Construktion der verba des Fürchtens nach Massgabe des entgegengesetzten Willens deutlich genug beweist. Wo kein Wille gegen den Eintritt eines bestimmten Ereignisses gerichtet ist, da giebt es auch keine Scheu. Aehnlich verhält es sich mit der Scham; sie wird erweckt von dem Willen nicht gegen die üblichen Gesetze des Anstandes zu verstossen. Wo dieser Wille entweder nicht vorhanden ist oder sich nicht geltend macht, da ist der Mensch „schamlos".

Ob „Staunen" und „Verwunderung" zu den Gefühlen gerechnet werden können, ist sehr fraglich. Beide scheinen vielmehr intellectueller Natur zu sein, da sie sich nur dann einstellen, wenn sich etwas Andres ereignet, als man erwartet hatte. Mit der Belehrung über die Täuschung kann sich allerdings ein Gefühl verknüpfen, wenn irgend ein Interesse im Spiel ist, doch wird dies keineswegs immer der Fall sein. Man kann z. B. ohne jegliches Gefühl sich darüber verwundern, dass während eines ganzen Winters eine sehr milde Temperatur herrscht; ebenso kann man über die Leistungen eines Kunstreiters oder Athleten erstaunen, ohne gemüthlich afficirt zu werden. In beiden Fällen ist das Staunen dadurch hervorgerufen, dass man Erscheinungen wahrgenommen hat, welche gegen die Regel, und darum gegen die Erwartung sind.

Dagegen sind die noch übrigen Zustände der Ehrfurcht, Andacht etc. allerdings als Gefühle zu betrachten und zwar zunächst als solche der Unlust, welche sich theils als Wirkung des Erhabenen einstellt, theils durch eine gewisse Furcht vor den Objekten der Achtung veranlasst ist. Durch öftere Wiederholung dieser Gefühle kann indessen die Unlust verschwinden und sich sogar

Digitized by Google

in das Gegentheil verwandeln, wie dies bei den religiösen Gefühlen gewöhnlich der Fall ist. Ihr Zusammenhang mit dem Willen erhellt sofort daraus, dass zu ihrer Erweckung die „Empfänglichkeit" nothwendige Bedingung ist. Man braucht sich nur daran zu erinnern, dass das, was dem Einen Gegenstand der höchsten Ehrfurcht etc. ist, von dem Andern verspottet wird, um zu erkennen, dass jedes Gefühl von innern Zuständen abhängig ist, als welche wir eben die verschiedenen Willensrichtungen, Zwecke, Interessen, die Empfänglichkeit, Herzens- und Gemüthsbedürfnisse und dgl. bezeichnen.

Wenn sonach die Gefühle durchaus abhängig erscheinen, so dürfen sie natürlich nicht als elementare Zustände der Seele betrachtet werden, wie dies bisher meist auf Grund einer mangelhaften Selbstbeobachtung geschehen ist. Freilich haben wir im Bewusstsein als das Elementarste die Gefühle, aber dies darf nicht dazu verleiten, dieses Verhältniss auch auf die objektive Natur der Gefühle zu übertragen. Objektiv sind sie die Wirkungen eines Willens, von dessen Vorhandensein wir überhaupt erst durch die Gefühle mittelbar unterrichtet werden, wie bereits erwiesen worden ist. Demnach darf eine methodische Untersuchung die Gefühle nicht von ihrer Ursache, dem Willen, trennen und isolirt betrachten, da begreiflicherweise eine Erklärung der Gefühle nur durch genaue Kenntniss ihrer Ursachen möglich ist. —

Aus diesen Gründen ist die seit Kant übliche Aufstellung eines besondern „Gefühlsvermögens" durchaus zu verwerfen, wie denn auch weder die klassische, noch die neuere Philosophie bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts die Gefühle als elementare Zustände der Seele betrachtet hat. Denn es ist nicht richtig, was J. B. Meyer a. a. O. S. 90 behauptet, dass schon Plato dieselbe Annahme von drei Grundvermögen der Seele gehabt habe. Freilich findet sich diese irrthümliche Auffassung schon bei dem alten Kantianer Tennemann, Gesch. d. Ph. II. S. 431: „Durch Plato's

Digitized by Google

Beobachtungsgeist und Scharfsinn ist das erste Licht über die Natur des menschlichen Gemüthes, über die Verschiedenheit und den Zusammenhang der Vermögen desselben verbreitet, und der erste Grund zu einer Theorie des Vorstellens, Begehrens und des Gefühlsvermögens und zur rationalen Psychologie gelegt worden." Ebenso sagt auffallender Weise auch der Herbartianer Nahlowsky, „Gefühlsleben" S. 41: „Eine Gruppirung psychischer Erscheinungen, welche schon in der berühmten Dreigliederung des Seelenwesens bei Plato klar erkennbar ist, indem dieser zwischen der erkennenden (λόγος), der fühlenden (muthigen, streitlustigen θυμός) und der begehrlichen Seele (ἐπιθυμία) unterscheidet."

Diese gewaltsame Identificirung des Platonischen θυμός mit dem modernen Gefühlsvermögen kann nur einigermassen aus dem Bestreben der Neuern erklärt werden, in Plato's philosophischer Autorität eine Stütze für die eigenen Ansichten zu gewinnen. Dem entgegen müssen wir als die psychologische Doctrin Plato's in der Kürze Folgendes bezeichnen: Plato unterscheidet auf's schärfste zwei Theile der Seele, den präexistirenden, unsterblichen, göttlichen, dem das Denken (die Vernunft) angehört, τὸ λογιστικόν, und den sterblichen, irdischen, das Organ der Sinnlichkeit, welcher seinerseits wieder als niederes Vermögen (ἐπιθυμία) τὸ ἐπιθυμητικόν, oder auch φιλοχρήματον, und als höheres, „θυμός, τὸ θυμικόν, τὸ θυμοειδές erscheint. Das niedere Vermögen des irdischen Theils, das Begehrliche, ist an sich der Vorstellung, der Ueberlegung und Vernunft nicht theilhaftig, wohl aber der Empfindung von Lust und Unlust. Da ihm die Funktionen der Ernährung und Fortpflanzung, sowie auch die Liebe zum Erwerb beigelegt wird, so dürfen wir es wohl als das Vermögen der sinnlichen oder niedern Triebe bezeichnen. Dem gegenüber steht das höhere Vermögen des θυμός, welches zwar an sich ebenfalls blind wirkt, sich aber mit dem göttlichen Bestandtheil der Seele verbindet und in dessen Dienste das niedere Begehrungsvermögen bekämpft, und dadurch in seiner

Digitized by Google

doppelten Eigenschaft als blind wirkendes und doch sich der Vernunft unterwerfendes Vermögen als Mittelglied zwischen dem *ἐπιθυμητικόν* und dem *λογιστικόν* erscheint. Das Platonische *θυμοειδές* mit Brandis, „Geschichte der griechischen Philosophie" I. 401 als „Mittelglied zwischen den sinnlichen Begehrungen und den vernünftigen Wollungen" zu fassen, hindert die Erklärung Plato's de rep. 436. B., nach welcher der *θυμός* im Dienste des *λογιστικόν* selbst als „vernünftige Wollung" dem unvernünftigen *ἐπιθυμητικόν* entgegentritt. Beide Vermögen des sterblichen Theiles streben nach ihrer Befriedigung; Seelenwesen sind sie, weil sie des Bewusstseins theilhaftig oder wenigstens fähig sind; das Begehrliche hat freilich nur das blose Vorstellen, erst der *θυμός* gelangt zum Wissen. *Τὸ ἐπιθυμητικόν* kommt vorzugsweise den Pflanzen, *τὸ θυμοειδὲς* den Thieren, *τὸ λογιστικόν* den Menschen zu; innerhalb des Menschengeschlechtes aber das erste den Phöniziern und Aegyptern, das zweite den nördlichen Barbaren, das dritte endlich den Hellenen.

Daraus geht wohl deutlich hervor, dass der Platonische *θυμός* mit dem deutschen „Gefühl" nicht die geringste Aehnlichkeit hat, wie ja auch Zeller jenes Wort durch „Muth" oder „affectvoller Wille", Brandis durch „höhere sinnliche Kraft" wiedergiebt. Vielmehr muss in der Vereinigung vom *ἐπιθυμητικόν* und dem *θυμοειδές* das ganze Willensgebiet begriffen werden, vom unbewussten blinden Trieb bis zur höchsten Entwicklung des von der Vernunft erfüllten und geleiteten, also bewussten Willens. Einen qualitativen Unterschied des *θυμός* vom *ἐπιθυμητικόν* statuirt Plato nicht, da er im Timäus 69. D. ausdrücklich erklärt, dass der *θυμός* ohne die Vernunft zum *θυμὸς δυσπαραμυθητός* werden kann. Der Platonische *θυμός* ist demnach dem „absolut dummen" Willen Schopenhauers viel näher verwandt, als dem Gefühl. Dieser klare Sachverhalt hat denn auch Tennemann bewogen, nachträglich zuzugestehen (II. 434), dass die Platonische Dreitheilung der Seele

Digitized by Google

„etwas anders sei als die Kantische", wie er auch S. 439 von Plato berichtet, dass er gar kein Gefühlsvermögen annimmt, sondern die Gefühle theils auf den Körper, theils auf die Seele zurückführt. Ebenso lehrt Aristoteles, dass die Affekte aus dem Körper stammen, Lust und Unlust aber Diesem und dem Geiste gemeinschaftlich sind; also kennt auch er kein besonderes Gefühlsvermögen. Wie wenig dies anzunehmen den Alten überhaupt in den Sinn kam, zeigt sehr deutlich ein Vergleich Augustin's, welcher als Analogon der Einheit in der göttlichen Trinität die Einheit der Seele anführt, die aus den drei Theilen bestehe: „Gedächtniss, Verstand, Wille."

Die principielle Zweitheilung der Seele in Verstand und Willen zieht sich durch das ganze Mittelalter und die neuere Zeit hindurch; auch Wolff behielt sie bei. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts änderte sich allmählig die Meinung der Philosophen. Man darf wohl der überschwänglichen Empfindsamkeit und Gefühlsschwärmerei jener Zeit einen nicht unbedeutenden Antheil an dem Umschwung der seit mehr als 2000 Jahren herrschenden Ansicht zuschreiben. Moses Mendelssohn bekehrte sich von der Wolffischen Lehre, die er noch 1771 vorgetragen hatte, dazu, zwischen das Erkenntniss- und Begehrungsvermögen als ein drittes das „Empfindungsvermögen" einzuschieben, s. J. B. Meyer a. a.-O. S. 61. Auch J. N. Tetens bekannte sich in seinen 1777 erschienenen „Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" zur Dreitheilung der Seele. Ihre rasche allgemeine Annahme wurde jedoch erst durch die Autorität Kant's bewirkt, welchem die Lehre von den drei Grundvermögen der Seele die willkommene Grundlage seiner drei Kritiken gewährte. Die Bekämpfungen der neuen Lehre entbehrten der nöthigen Beweiskraft, indem sie selbst von unhaltbaren Theorieen ausgingen, wie der Versuch Herbarts, die Gefühle lediglich als eine Modifikation der Vorstellung zu erklären. Die Behauptung Schopenhauers, dass

Digitized by Google

die Gefühle nur Modifikationen des Willens seien, wurde ohne nähere Prüfung mit seinem philosophischen System verworfen. Wir glauben nun, durch unsere Auffassung der Gefühle als Wirkungen eines Willens, das Wesen der Gefühle genügend erklärt zu haben und weisen nochmals darauf hin, dass vornehmlich die Selbstbeobachtung dieser Einsicht im Wege steht, indem sie zu der Annahme verführt, dass der Wille erst auf den Eintritt des Gefühles erfolge, weil er dadurch bewusst wird.

Cap. VI.

Die Trennung der Triebe und Gefühle in sinnliche und geistige. Missbrauch des Wortes Gefühl. Resultat der Untersuchung.

Die in der Psychologie übliche Entgegensetzung sinnlicher und geistiger Triebe und Gefühle hat ihren letzten Grund in theologischen oder metaphysischen Dogmen; denn alle diejenigen Forscher, welche der Beobachtung und Erfahrung ihre Rechte einräumen, können nicht umhin, zuzugestehen, dass die geistigen Triebe nicht natürliche Anlagen, sondern Produkte der Erziehung und Bildung sind. Zudem ist es unschwer einzusehen, dass die geistigen Triebe nichts anderes sind, als die durch Verstandesbildung modificirten und in bestimmte Bahnen gelenkten natürlichen Triebe. Wo daher die letztern fehlen, können die erstern nicht anerzogen werden. Der allgemeinen Anerkennung dieser Lehre steht zumeist die Werthschätzung der geistigen Triebe für das gesellschaftliche und ethische Leben entgegen, welche an sich wohl begründet ist, jedoch mit Unrecht auf rein theoretische Untersuchungen der Wissenschaft übertragen wird. Denn diese hat nur die Thatsachen, nicht aber ihre praktische Bedeutung festzustellen. Die Bekämpfung der betreffenden wissenschaftlichen Lehren entnimmt im Einklang

Digitized by Google

mit ihren ausserhalb der Wissenschaft liegenden Interessen ihre Gründe nicht den sachlichen Verhältnissen, sondern beruft sich gewöhnlich auf die praktischen Consequenzen jener Lehren, oder sucht sie als eine specielle Folge einer allgemein perhorrescirten Weltanschauung darzustellen. So ignorirte der Sturm sittlicher Entrüstung, welcher sich gegen die Herleitung der Liebe aus dem Geschlechtstrieb erhob, die Thatsache, dass zuerst Kant diese Lehre mit dürren Worten aufgestellt hatte, um den „Pessimismus und Cynismus" Schopenhauer's und v. Hartmann's erfolgreicher bekämpfen zu können. Die Beweise, welche diese beiden Denker beigebracht haben, versucht man meist gar nicht zu widerlegen; und doch drängt sich der kausale Zusammenhang zwischen natürlichen und geistigen Trieben auch den entschiedensten Anhängern des Dualismus auf, soweit sie überhaupt der Belehrung durch Thatsachen zugänglich sind. Den Consequenzen der Thatsachen freilich versucht man durch eigenthümliche Annahmen zu entgehen; so lehrt z. B. Ulrici a. a. O. S. 82: „Der Geschlechtstrieb ist beim Menschen kein blosser Naturtrieb; er erscheint vielmehr bei ihm eng und unmittelbar geeinigt mit dem psychischen Triebe nach dauernder Verbindung der Geschlechter, mit dem der Geschlechtsliebe zu Grunde liegenden Triebe." Dieser Trieb ist zwar stets ein mehr oder minder sinnlicher und daher in der Jugend mächtig vorwaltend, durch die sinnliche Schönheit erregt und gesteigert, im Alter sich mässigend; aber keineswegs ein blos sinnlicher, sondern zugleich ein psychisch-geistiger, ein ethischer Trieb, weil ein wesentliches Medium der Liebe des Menschen zum Menschen, weil die Grundlage des Familienverbandes und damit der sittlichen und intellectuellen Entwicklung des Menschen .... Hier wollten wir nur darauf hinweisen, dass der Geschlechtstrieb an und für sich, abgesehen von seinen anderweitigen ihm inhärirenden Beziehungen, beim Menschen kein rein organischer Trieb ist. Dies aber zeigt sich zunächst darin, dass der Mensch, selbst im rohesten Zustande,

Digitized by Google

die Gefährtin wählt etc.“ Diese Wahl aber ist nach Ulrici die erste roheste Aeusserung des Triebes nach dauernder Gemeinschaft des Lebens, und dieser stammt wieder aus dem Bedürfniss der menschlichen Natur nach dem Familienverband als der Bedingung für die Entwickelung der Menschheit.

Diesem Versuche Ulrici's, den Geschlechtstrieb als eine Wirkung eines psychischen Triebes zu erklären, erweisen sich die Thatsachen nicht günstig. Wenn auch die meisten Berichte der Reisenden über das Leben der Menschen im Naturzustande mit Vorsicht aufzunehmen sind, so leuchtet doch aus allen gemeinschaftlich das übereinstimmend berichtete Faktum hervor, dass bei den rohesten Stämmen das Familienleben sich über dasjenige der höhern Thiere durchaus nicht erhebt. Indirekt aber wird Ulrici's Theorie dadurch widerlegt, dass der Geschlechtstrieb vieler Thiere erwiesenermassen sich in denselben Formen äussert wie der menschliche. Denn es ist nicht mehr zu bezweifeln, dass auch das männliche Thier sich die Gefährtin wählt, dass es mit ihr eine dauernde Gemeinschaft des Lebens eingeht, dass es endlich längere Zeit im Familienverbande lebt, wofür gut beglaubigte Beispiele beigebracht hat Reclam, „Geist und Körper“ S. 335—337. Für eine vorurtheilsfreie Auffassung liegt aber nicht der geringste Grund vor, Handlungen, welche bei Menschen und Thieren einen völlig gleichen Charakter zeigen, aus verschiedenen Ursachen zu erklären. Daher giebt es nur zwei konsequente Erklärungen der feststehenden Thatsachen: entweder man führt auch den Geschlechtstrieb der Thiere auf einen psychischen Trieb zurück, oder man erklärt die Entstehung des letztern auch beim Menschen als eine Wirkung der höhern Entwickelung und Bildung. Welche von beiden Erklärungen die natürlichere ist, kann nicht zweifelhaft sein; ebensowenig in den andern Formen der Liebe, welche Ulrici S. 584 bespricht: „Die Liebe ist nicht nur in der Form der Geschlechtsliebe, sondern in allen ihren verschiedenen Gestalten, als Eltern- und Kindesliebe, als Geschwister-,

Digitized by Google

Verwandten- und Freundesliebe wie als allgemeine Liebe (Sympathie des Menschen für den Menschen überhaupt), ein Bedürfniss der menschlichen Seele. Denn der Mensch wird nur zum Menschen in und mittelst der Gemeinschaft mit andern, der Mensch bedarf des Menschen etc." Die gesperrt gedruckten Worte enthalten den Grund der eigenthümlichen Auffassung Ulrici's: er geht von einem philosophisch konstruirten Ideal des Menschen aus und ignorirt alle menschlichen Handlungen, welche unter dem Niveau dieses Ideals liegen. Daher wird er auch in diesem Falle geneigt sein, die hinlänglich konstatirten Züge der Eltern- und Kindesliebe etc. bei Thieren als etwas von denselben menschlichen Trieben specifisch Verschiedenes anzusehen, weil er die erstern nicht auf psychische Ursachen zurückführen kann. Wir aber werden in dem Unternehmen Ulrici's, den von seiner scharfen Beobachtung erkannten ursprünglichen Zusammenhang der natürlichen und geistigen Triebe mit seinem Dualismus dadurch in Einklang zu bringen, dass er die geistigen Triebe als Ursache der natürlichen setzt, die beste Bestätigung unserer Ansicht finden, welche natürliche und geistige Triebe als wesentlich gleich annimmt.

Auf Grund dieser Wesensgleichheit werden wir nun, die Richtigkeit unserer Auffassung der Gefühle als Wirkungen eines vorausgehenden Willens vorausgesetzt, schliessen müssen, dass auch die sogenannten geistigen Gefühle von den natürlichen oder sinnlichen nur dem Grade nach verschieden sind. Wenn dieser Schluss durch die Erfahrung bestätigt wird, so haben wir damit zugleich das letzte Hinderniss beseitigt, welches der Anerkennung unserer Lehre vom Verhältniss der Gefühle zum Willen entgegensteht. Denn der Zusammenhang der sinnlichen Gefühle mit den sinnlichen Trieben wird gegenwärtig kaum noch in Abrede gestellt; dagegen trennt man von den sinnlichen die geistigen Gefühle und theilt ihnen eine vom Willen unabhängige Existenz zu. Diese Unterscheidung ist bereits von v. Hartmann mit guten Gründen bekämpft worden;

Digitized by Google

mit Recht fragt er, wie es möglich sein würde, zu zweifeln, ob man einen sinnlichen oder einen geistigen Genuss wählen solle, wenn beide durchaus verschieden wären, da man doch nur Gleiches gegen Gleiches abwägen könne. Hiergegen wird freilich die übliche Ansicht geltend machen, dass der Mensch ein „sinnlich-geistiges Doppelwesen" sei, doch ist dies ein metaphysisches Dogma, welches selbst erst der Begründung bedarf, ehe es zur Erklärung dienen kann.

Unserer Untersuchung der Frage nach der Gleichheit oder Verschiedenheit der sinnlichen und geistigen Gefühle legen wir die klare und übersichtliche Darstellung zu Grunde, welche Ulrici giebt a. a. O. 437—471. Er identificirt Empfindung und Gefühl, insofern nach ihm beide Lust oder Unlust mit sich führen, unterscheidet sie aber, indem er die erstere von den leiblichen Organen ausgehen und die sinnlichen Gefühle in der Seele bewirken lässt, während die Gefühle im eigentlichen Sinne ihren „Grund und Ursprung" in der Seele selbst haben sollen. Doch giebt es nach Ulrici auch „Gefühle im eigentlichen und engern Sinne des Worts, die unmittelbar durch eine sinnliche Empfindung hervorgerufen sind, und die man daher selbst als sinnliche Gefühle bezeichnen kann. Anhaltendes trübes Wetter z. B. verdüstert auch die Seele und stimmt sie trübe. Wenn Wolken und Regen endlich weichen und die Sonne wieder hervorbricht, haben wir nicht nur eine angenehme Empfindung, sondern zugleich ein Gefühl der Erleichterung und Erheiterung unsres Gemüths." Ebenso sollen körperliche Schmerzen, Hunger, Ekel und dergleichen unangenehme Empfindungen und Gefühle hervorrufen. Diese Trennung mag von dem Dualismus gefordert sein; die Erfahrung bestätigt sie keineswegs, denn die Selbstbeobachtung, die hier allein entscheiden kann, entdeckt in keinem Falle einen derartigen Doppelzustand. Die „angenehme Empfindung" beim Hervorbrechen der Sonne aus den Wolken erscheint als durchaus identisch mit dem „Gefühl der Erheiterung und Erleichterung unsres Gemüths."

Digitized by Google

Wenn wir sonach dieser Unterscheidung Ulrici's nicht beistimmen können und die Gleichheit der Lustempfindung mit dem angenehmen Gefühle behaupten müssen, so werden wir folgerichtig die geistigen Gefühle nicht mit Ulrici aus der Vorstellung, sondern aus dem Willen herleiten, und die Richtigkeit dieser Erklärung an den Beispielen Ulrici's nachweisen. Er führt zuerst die Gefühle der Sympathie und Antipathie auf Vorstellungen zurück, welche anfangs „meist sehr unklar und unbestimmt seien und oft erst durch das sie begleitende Gefühl mittelst der Einbildungskraft einen deutlicheren Inhalt bekommen." Diese Ableitung der geistigen Gefühle aus der Vorstellung ist nichts als ein Hysteron Proteron, wie sofort klar wird, wenn man sich auf irgend einen selbsterlebten Fall der Sympathie oder Antipathie besinnt und die bei Gelegenheit desselben in das Bewusstsein tretenden psychischen Affektionen analysirt. Man wird, wenn man sympathisch berührt wird, zunächst durchaus nichts als ein Gefühl der Lust verspüren ohne jede Vorstellung (die Hypothese einer „unbewussten Vorstellung" wird später abgewiesen werden). Tritt nun die Reproduktion dieses Lustgefühls in das Bewusstsein, so ist freilich scheinbar das Gefühl eine Wirkung der Vorstellung; diesen falschen Schein aber durchschaut man, indem man auf die erste Entstehung des Gefühls zurückgeht. Ulrici selbst hat dies mit klaren Worten ausgesprochen S. 453, wo er das Lust- und Unlustgefühl aus der Vorstellung eines gewollten oder nicht gewollten Ereignisses eine Reproduktion der gleichen oder ähnlichen Gefühle nennt, welche früher einmal die wirklich eingetretene Hemmung und Förderung durch ähnliche Gegenstände in uns erweckt hat. Damit ist zugleich unmissverständlich gesagt, dass auch die geistigen Gefühle bei ihrem ersten Auftreten eine Wirkung des Willens sind, wie dies Ulrici selbst gegen die Herbartische Theorie erweist S. 453; „Das Gefühl der Erwartung knüpft sich nicht (wie Nahlowsky in Uebereinstimmung mit den psychologischen Principien Herbarts meint) an jede beliebige Vor-

Digitized by Google

stellung, welche das künftige Eintreten irgend eines beliebigen Ereignisses anticipirt, sondern nur an die anticipirende Vorstellung eines solchen Ereignisses, dessen Eintreten uns aus irgend einem Grunde interessirt", d. h. welches wir wollen oder nicht wollen. Da wir nun aber auch völlig gleichgültige Ereignisse erwarten, so folgt einfach daraus, dass es falsch ist, die Erwartung ein Gefühl zu nennen, da sie an sich lediglich dem Vorstellen und Denken angehört und nur durch die zufällige Beschaffenheit des erwarteten Objektes vom Gefühl der Lust und Unlust begleitet sein kann. Eine Ausnahme hiervon scheint jene Art der Erwartung zu machen, bei welcher man noch nicht weiss, ob das Erwartete angenehm oder unangenehm sein wird; dann ist aber das begleitende Gefühl eine Wirkung des unbefriedigten Willens, über das zukünftige Ereigniss Gewissheit zu erlangen, und wird genauer als Spannung bezeichnet. Ein höherer Grad derselben ist die Ungeduld, deren Wesen Ulrici S. 454 bestimmt: „Das Gefühl der Ungeduld ist seinem Tonus nach stets ein Unlustgefühl, weil es zugleich ein Gefühl der Spannung und Beunruhigung ist." Der „Tonus" der Spannung und Ungeduld als Unlustgefühl rührt daher, dass jeder Wille, auch der zu wissen, seine sofortige Befriedigung verlangt, und so lange diese nicht eingetreten ist, Unlustgefühle verursacht. Wo daher der Mensch in dem Zustand angekommen ist, in welchem er nichts mehr will, was z. B. im Alter oft vorkommt, da hat er auch keine Gefühle der Spannung und Ungeduld mehr, wiewohl er etwa dieselben Vorstellungen wie früher hat; ein deutlicher Beweis, dass die blosse Vorstellung keine Gefühle nach sich zieht. Aus diesem Grunde darf man nicht mit Ulrici den Zweifel als Gefühl bezeichnen, da er ebenso wie die Erwartung auf ganz gleichgültige Objekte gerichtet sein kann und von Gefühlen nur begleitet wird, wo irgend eine Willensrichtung vorhanden ist. Die Gewohnheit, Verstandesthätigkeiten als Gefühle zu bezeichnen,

Digitized by Google

weil diese in vielen Fällen mit jenen verbunden sind, macht von vornherein eine richtige Auffassung der Gefühle unmöglich.

Die ästhetischen und moralischen Gefühle bezeichnet man vorzugsweise als geistige Gefühle und leugnet ihren Zusammenhang mit dem Willen. Die Erfahrung lehrt freilich auch hier das direkte Gegentheil der aus logischen Construktionen stammenden Theorieen; denn es finden sich ästhetische und moralische Gefühle nur da, wo ästhetische und moralische Willensrichtungen anerzogen sind. Dass diese dem Menschen von Natur nicht inwohnen, giebt die Mehrzahl der neuern Psychologen zu, ebenso, dass dem Naturmenschen die entsprechenden Gefühle fehlen. Ulrici aber behauptet auf Grund seiner Theorie von der Existenz „unbewusster Gefühle", dass allen Menschen ästhetische, moralische, sociale, Pflicht- und Rechtsgefühle als natürliche Anlage gegeben seien. Um über das eigentliche Wesen der Gefühle nicht den geringsten Zweifel übrig zu lassen, müssen wir die von ihm vorgebrachten Gründe etwas näher betrachten. Seine Ansicht hat er in gleicher Weise an zwei Stellen ausgesprochen, in „Leib und Seele" S. 628 ff. und mit Bezugnahme auf diese ausführliche Erörterung in der psychologischen Einleitung zu seinem „Naturrecht". Er beginnt mit der Entstehung der „Rechtsgewohnheiten"; nach ihm wird nur diejenige Gewohnheit zur Rechtsgewohnheit oder erlangt eine sittliche Bedeutung, „welcher ursprünglich und unmittelbar, wenn auch zunächst unbewusst, die Forderung allgemeiner Befolgung inhärirt, deren Entstehung also ein Motiv zu Grunde liegt, das insofern selber ein allgemeines ist, als es ebenfalls unmittelbar und ursprünglich die Folgerung involvirt, von Allen gleichermassen befolgt oder zum Motive ihres Thuns gemacht zu werden." — „Jene Forderung allgemeiner Befolgung, möge sie an ein inneres Motiv, einen Inhalt des Willens oder an eine äussere Form des Handelns sich wenden, fällt nun aber, zum Bewusstsein gebracht, mit der Vorstellung des Seinsollenden in Eins zusammen. Denn das Seinsollende ist eben Das, was von Jedem gefordert

Digitized by Google

werden kann und als zu Befolgendes sich ihm darstellt; und umgekehrt Dasjenige, dessen Befolgung gefordert wird, ist eben damit für das Seinsollende erklärt. Wo aber jene Forderung allgemeiner Befolgung noch unbewusst dem Motive oder Inhalte des Willens inhärirt, wo also das Seinsollende noch nicht zum Bewusstsein, zur Vorstellung gekommen, da kann es nur als unmittelbares Gefühl in der Seele walten, sei es dass es durch den Inhalt des Willens erst hervorgerufen wird oder dass es, aus andrer Quelle entspringend, ihm entgegenkommt und ihm sich anschliesst." Ulrici führt weiter aus, dass der Wille in diesem Falle das Gefühl nur dann hervorrufen könne, wenn und sofern die Motive und Objekte des Willens ihrerseits einem Seinsollen der Seele selbst, einem Seinsollen ihres eigensten Wesens und Lebens entsprechen, daher das Gefühl des Seinsollens in letzter Instanz nur aus einer der Seele selbst inhärirenden Bestimmung ihres Lebens entspringen könne. Er fährt fort: „Wir haben das Gefühl des Sollens, um das es sich zunächst handelt, weil es offenbar ein wesentliches Moment der ethischen Natur des Menschen ist, auf dem eingeschlagenen Umwege aus der historischen Thatsache des allgemeinen Bestehens von Recht und Gesetz nachzuweisen gesucht, weil es als Thatsache des Bewusstseins nicht allgemein anerkannt ist."

Hiergegen ist zunächst zu bemerken, dass Recht und Gesetz in Kulturstaaten zwar allgemein bestehen, d. h. urkundlich verzeichnet sind, aber keineswegs allgemein befolgt werden, und ihre verhältnissmässig häufige Befolgung viel mehr der angedrohten Strafe als dem Gefühl des Seinsollenden zuzuschreiben ist. Was aber die Forderung der allgemeinen Befolgung betrifft, so fällt diese unter die allgemeine Eigenschaft des natürlichen Willens, stets allgemein und absolut gelten zu wollen, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit dieses Verlangens, weil eben der unbewusste Wille blind ist. Der Gesetzgeber aber macht die Forderung der allgemeinen Befolgung seiner Gesetze, weil diese einem bestimmten, zunächst von ihm

Digitized by Google

gewollten, Zwecke dienen. Hat er nun die Macht, diesem seinem Willen Geltung zu verschaffen, so wird sein Wollen für die Andern zum Sollen, und dieses Gefühl des Sollens unter fremdem Druck wird als den eigenen Willen hemmend stets Unlust erzeugen, die aber gewöhnlich mit Rücksicht auf stärkere Motive geduldig ertragen wird. Das dürfte die historische Entstehung des „Seinsollens" und der „Rechtsgewohnheiten" sein.

Ulrici „kann sich auch auf anerkannte Thatsachen des Bewusstseins berufen, aus denen folgt, dass dies Gefühl, auch wo es nicht zum Bewusstsein kommt, doch als vorhanden und als ursprünglich gegebenes Element der menschlichen Seele angenommen werden muss. So ist es zunächst unzweifelhafte Thatsache, dass wir nicht selten über begangene Thaten Reue empfinden, dass wir schmerzlich wünschen, anders gehandelt zu haben. Dies Gefühl aber wäre offenbar unmöglich, wenn das Andershandeln nicht in einem — wenn auch leisen — Gefühl des Sollens sich als das rechte, geforderte uns angekündigt hätte. Denn wenn es erst hinterdrein nach Ausführung der That sich uns so darstellte, so wäre es offenbar nicht unsere Schuld, dass wir das Entgegengesetzte gethan haben. Schuld können wir uns mithin nur beimessen, wenn wir das Bewusstsein (Gefühl) haben, dass wir anders handeln konnten und auch anders handeln sollten. Genau in demselben Masse, in welchem dies Bewusstsein zur Klarheit und Bestimmtheit in uns kommt, werden wir Reue über unser Thun empfinden. Wo es gänzlich fehlt, da fehlt thatsächlich stets auch das Gefühl der Reue, weil es unmöglich entstehen kann, wo die Bedingungen seiner Entstehung fehlen."

Diese Deduktion ist theils das Ergebniss aprioristischer Construktion, theils aus der Beobachtung des moralischen Gebildeten abstrahirt, welche unbefugter Weise generalisirt worden ist. „Reue", d. h. die Unzufriedenheit mit der eigenen Handlungsweise, stellt sich überall da ein, wo der Mensch eine günstige Gelegenheit, seinen Willen zu befriedigen, ungenutzt vorübergehen liess. So empfin-

Digitized by Google

det der Habsüchtige „Reue", wenn er einen, vielleicht moralisch unerlaubten Gewinn aus den Händen liess, der Vergnügungssüchtige, wenn er ein, auch unmoralisches, Vergnügen versäumte; der Moralische allerdings ebenfalls, wenn er gegen die Gesetze der Moral verstiess. Wir haben aber gesehen, dass der Moralische eben der ist, welcher das Gute will. Wo der Wille fehlt, da giebt es auch keine Reue, wie zwar nicht die logische Construktion der Möglichkeit der Reue, wohl aber die Beobachtung des menschlichen Thuns und Treibens jeden Tag deutlich zeigt.

Vom „sogenannten Pflichtgefühl" giebt Ulrici zu, dass es heutzutage allerdings keine grosse Gewalt mehr über das Wollen und Thun der Menschen übe. Er „kann zwar nicht bestreiten, dass es Menschen giebt, denen ein Gefühl der Pflicht nie zum Bewusstsein kommt. Wohl aber müssen wir bestreiten, dass daraus zu folgern sei, dass sie das Gefühl nicht haben und nie gehabt haben. Denn wir haben gesehen, dass wie es Empfindungen, so auch Gefühle giebt, die wir sicherlich haben, obwohl sie uns nicht zum Bewusstsein kommen." Ueber die Annahme unbewusster Gefühle, d. h. solcher, die nicht gefühlt werden, haben wir bereits gehandelt und müssen daher an dieser Stelle auf das gewonnene Resultat verweisen, dass es überhaupt keine unbewussten Gefühle giebt. So weit also Ulrici's Beweisführung auf diese sich stützt, haben wir sie hier nicht weiter zu berücksichtigen.

Für das ursprüngliche Gefühl des Seinsollenden macht er weiter geltend, dass wir „unser Rechtsgefühl, unser sittliches Gefühl als verletzt bezeichnen, wo wir einer Handlung begegnen, die dem Recht und der Sitte — nach unsrem Gefühl eben — entschieden widerspricht." Leider müssen wir auch in Bezug darauf behaupten, dass dies nur bei sehr wenigen Menschen der Fall ist. Im Allgemeinen fühlt sich Jeder verletzt oder mindestens unangenehm berührt, wenn er Andere anders handeln sieht, als sein Wille es verlangt; denn wie wir sehen werden, ist es eine Eigenschaft des

Digitized by Google

natürlichen, unvernünftigen Willens, welche erst durch die höchste Bildung beseitigt wird, dass er allgemeine und absolute Geltung für sich in Anspruch nimmt. Daher fühlt sich der Geizige durch die Handlungsweise des Verschwenders „verletzt", der Zornige durch die gleichmüthige Ruhe Anderer u. s. w., durch unmoralische Handlungen aber nur Der, dessen Wille auf die allgemeine Durchführung der moralischen Gesetze gerichtet ist. Denn wir können es häufig genug wahrnehmen, dass moralische Handlungen von denen scharf getadelt werden, mit deren eigennützigen Absichten sie in Widerspruch stehen. Dieses unleugbare Faktum dürfte allein schon hinreichen, um die Lehre von ursprünglichen moralischen Gefühlen als ein Phantasiegebilde erscheinen zu lassen, oder als seine Hypothese, um Recht und Sittlichkeit philosophisch begründen zu können: Ulrici selbst erklärt a. a. O. S. 646, dass er „um der Möglichkeit des Rechts und der Sittlichkeit willen jenes ursprüngliche allgemeine Gefühl des Sollens annehmen musste."

Dieses Gefühl des Sollens ist es nach Ulrici im Grunde auch bei allen Menschen, „auf dem in letzter Instanz alle Wirkung der Schönheit beruht." „Denn die Perceptionen der Harmonie, Symmetrie, Proportionalität, wie der Ordnung, Gesetzlichkeit, Zweckmässigkeit, welche überall als die Bedingungen nicht nur der ideal schönen, sondern auch der blos gefälligen Erscheinung sich geltend machen, sind keine blossen reinen Sinnesperceptionen: Das Thier bemerkt sicherlich nichts davon." Ebensowenig der natürliche unkultivirte Mensch, müssen wir hinzufügen, und zerstören mit dieser Thatsache die Illusion von der ursprünglichen und allgemeinen „ethischen Idee der Schönheit."

So erweisen sich auch die ästhetischen und moralischen Gefühle lediglich als die Wirkung eines vorausgehenden Willens, und die übliche Abtrennung derselben muss als unberechtigt bezeichnet werden. Sie stammt in letzter Instanz aus der moralisch lobenswerthen,

Digitized by Google

aber wissenschaftlich verwerflichen Absicht, die idealen Forderungen der Kultur und Bildung als ursprüngliche Anlagen der menschlichen Natur erscheinen zu lassen, damit ihnen absolute, nicht blos relative Gültigkeit in Bezug auf ihren Zweck zukomme. Die Unbefangenheit früherer Zeiten suchte die Relativität der moralischen Gesetze, d. h. ihre Beziehung auf die durch ihre Befolgung zu erlangende ewige Seligkeit nicht zu verbergen; seit Kant ist aber dieser „Eudämonismus" in Misskredit gerathen, daher in veränderter Form der kategorische Imperativ immer noch die Moral im Allgemeinen beherrscht. Kant's „moralischer Mysticismus" hat für die psychologische und philosophische Wissenschaft sehr nachtheilige Folgen gehabt; seinen Bemühungen, die Moral unabhängig von der Metaphysik zu begründen, verdanken wir die Lehre von den drei getrennten Seelenvermögen, sowie die Entdeckung, dass auch „im Praktischen Erkenntnissquellen liegen." Kant's kritischer Scharfblick begleitete ihn nicht auf das Gebiet der Moral; hier liess er sich verleiten, „gleich in das Gewissen hineinzuschieben", was Sache der wissenschaftlichen Forschung bleiben muss. In der „Logik" unterscheidet er im IX. Abschnitt Meinen, Glauben, Wissen und sagt vom „moralischen Unglauben": „Moralisch ungläubig ist Der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar unmöglich, aber vorauszusetzen moralisch nothwendig ist. Dieser Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moralischem Interesse zu Grunde. Je grösser die moralische Gesinnung eines Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube sein an alles dasjenige, was er aus dem moralischen Interesse in praktisch nothwendiger Absicht anzunehmen und vorauszusetzen sich genöthigt fühlt."

Ganz im Einklange mit dieser Behauptung, dass die Moral eine Erkenntnissquelle sei und sogar sein müsse für Jedem, der sich nicht den Vorwurf der Immoralität zuziehen will, steht die Trennung der Erkenntniss des Wahren und der Empfindung des Guten.

Digitized by Google

Kant lehrte bereits im Jahre 1763 in der Abhandlung „Ueber natürliche Theologie und Moral“ I. S. 109 ed. Rosenkranz, dass „das Vermögen, das Wahre vorzustellen, Erkenntniss, dasjenige, das Gute zu empfinden, Gefühl sei.“ Zu dieser Unterscheidung wurde er offenbar durch die Erfahrung verleitet, dass den moralischen Menschen, d. h. den, der das Gute will, jede gute Handlung mit dem Gefühl der Lust, jede schlechte mit dem Gefühl der Unlust erfüllt. Hätte Kant in Erwägung gezogen, dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, in jedem Menschen mit gesunden Sinnen vorhanden ist, dasjenige dagegen, das Gute zu empfinden, erst anerzogen werden muss, so würde ihn diese Einsicht vor der Aufstellung eines besondern Gefühlsvermögens bewahrt haben. Denn abgesehen vom moralischen Gebiete war ihm der Zusammenhang der Gefühle mit den Begehrungen, sowie ihr rein subjektiver Charakter vollkommen klar; in letzterer Hinsicht sagt er durchaus richtig in der Anthropologie: „Was mir angenehm ist, ist nicht Jedermann angenehm. Der Grund davon ist klar, weil Lust oder Unlust nicht zu dem Erkenntnissvermögen in Ansehung der Objekte gehören, sondern Bestimmungen des Subjektes sind, also äussern Gegenständen nicht beigelegt werden können.“

Wer diese Einsicht hat, der braucht nur seine moralischen und ästhetischen Gefühle etwas näher zu untersuchen, um sich zu überzeugen, dass auch sie nicht „zu dem Erkenntnissvermögen in Ansehung der Objekte gehören.“ Denn es giebt nur ästhetische und moralische Gefühle der Lust und Unlust, und so gern man diese aus vorgefasster Meinung als qualitativ verschieden von den übrigen Gefühlen der Lust und Unlust darstellen möchte, so wenig gelingt dies, weil es zwar verschiedene Ursachen der Gefühle giebt, diese aber im Wesentlichen stets denselben Charakter haben. Der gewöhnliche Irrthum entspringt daher, dass man die moralischen und ästhetischen Urtheile, denen latente oder unbewusste Ideenassociationen zu Grunde liegen, mit dem Gefühl der Lust und Unlust ver-

Digitized by Google

verwechselt, und hiermit kommen wir zu der eigentlichen Quelle aller irrthümlichen Ansichten über das Wesen der Gefühle, welche bereits Schopenhauer im Ganzen richtig angab, indem er den Missbrauch, die Gefühle zur Erkenntnissquelle zu machen, folgendermassen erklärte: „Die Vernunft befasst unter dem einen Begriff Gefühl jede Modifikation des Bewusstseins, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d. h. nicht abstrakter Begriff ist. Sie hat dieses bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbsterkenntniss deutlich geworden war, büssen müssen durch Missverständnisse und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlsvermögen aufgestellt hat und nun Theorieen desselben konstruirt."

Es ist nicht zu verkennen, dass der neue Gebrauch des Wortes Gefühl nicht nach jeder Richtung so gänzlich unmotivirt war; man wollte hierdurch nämlich eine psychische Funktion ausdrücken, für welche die Sprache noch keine besondere Bezeichnung ausgebildet hatte. Der neuern Psychologie ist es eine geläufige Vorstellung, dass das Seelenleben keineswegs ausschliesslich im Bewusstsein aufgeht, vielmehr viele psychische Phänomene nur durch die Annahme einer unbewussten Seelenthätigkeit erklärt werden können. Dieser Begriff nun war es, welcher das Wort Gefühl ausdrücken sollte; Alles, wovon sich das Subjekt keine genaue Rechenschaft geben konnte, Ahnungen, Vermuthungen, Takt u. dgl., kurz Alles, was nicht deutlich gewusst wird, wurde als „Gefühl" betrachtet. Nachdem nun dafür der Begriff „unbewusst" in die Psychologie eingeführt worden ist, fällt jeder Grund weg, das Wort Gefühl noch fernerhin von rein intellektuellen Thätigkeiten zu brauchen; es kann und muss daher seiner frühern Bedeutung zurückgegeben werden, in welcher es die Eindrücke der Lust und Unlust bezeichnet, worin auch die (entweder heitere, „lustige", oder unlustige, trübe) „Stimmung" eingeschlossen ist. Diese feste, sachlich begründete Begriffsbestimmung des Wortes Gefühl ist die un-

Digitized by Google

erlässliche Vorbedingung eines richtigen Verständnisses der Gefühle.

Wenn wir im Vorigen erwiesen zu haben glauben, dass alle Gefühle ohne Ausnahme als Wirkung eines vorhergehenden Willens zu betrachten sind, so haben wir uns noch in der Kürze vor einem Missverständnisse zu verwahren, welches durch die früher allgemein übliche Auffassung der Begriffe „Ursache und Wirkung" veranlasst werden könnte. Für uns ist „Ursache" lediglich das zeitlich Frühere, „Wirkung" das Spätere, beide sind Correlata, d. h. keines existirt ohne das Andere, was die abstrakte Auffassung der Ursache immer übersieht. Streng genommen erfolgt die Wirkung nicht aus einer einzigen Ursache, sondern aus dem Zusammenwirken mehrerer, von denen die oberflächliche Beobachtung gewöhnlich die nach dem sinnlichen Augenschein zuletzt wirkende herausgreift und κατ' ἐξοχήν Ursache benennt. Dem entgegen heben wir hervor, dass die Ursachen stets auf gewisse Prädispositionen treffen müssen, um überhaupt eine Wirkung hervorzubringen. „Wirkung" ist im Allgemeinen jede Veränderung eines bestehenden Zustandes, daher keineswegs realiter in der Ursache erhalten.

Auf das Verhältniss von Wille und Gefühl angewandt besagt dies, dass beide zwar in unlöslichem Zusammenhange stehen, keineswegs aber ein und dasselbe sind, weshalb uns eine streng monistische Auffassung des Seelenlebens unzulässig erscheint, und alle Versuche einer Zurückführung der verschiedenen seelischen Thätigkeiten nothwendig mit der Erfahrung in Widerspruch gerathen, oder durch innere Widersprüche ihre Unrichtigkeit sofort an den Tag legen. In Bezug auf den all — einen Willen Schopenhauers hat dies scharfsinnig nachgewiesen E. F. Wyncken „Das Naturgesetz der Seele, oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese" (vergl. auch Bergmann, „Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins" S. 55 ff.). Wenn aber Wyncken in der citirten Abhandlung Fühlen und Erkennen als Zustände des Willens erklären

Digitized by Google

will, und zwar das Gefühl als den „überwältigten Willen", Erkennen als den „Willen im Gleichgewicht", während der Wille als primäre Thätigkeit oder der Wille κατ' ἐξοχήν der „überwältigende" sein soll, so beweist er damit nur, dass man mit einigem Schein einen psychologischen Monismus ohne direkte innere Widersprüche herstellen kann, der sich vor der Erfahrung sofort als unhaltbar erweist. Wer wie Wyncken a. a. O. S. 34 selbst zugesteht, dass der „Wille im engern Sinne des Wortes vom Erkennen durchaus verschieden" sei, der darf auch nicht mehr das Erkennen als den „Willen im Gleichgewicht" bezeichnen.

Der Versuch Herbarts, Gefühl und Willen als Zustände der Vorstellungen bez. Empfindungen zu erklären, legt Zeugniss ab von dem scharfen und konsequenten Denken seines Urhebers, welcher die aus metaphysischen Gründen aufgestellte Lehre vom einfachen Seelenwesen nur mit einer einzigen ursprünglichen Wirkungsart desselben in Einklang glaubte. Denn die Einfachheit der Seele und zugleich eine Mehrheit von Seelenvermögen annehmen, ist ein Widerspruch, welcher durch keinerlei künstliche Theorieen beseitigt wird, und zu dessen Lösung man sich mit demselben Rechte auf das Mysterium der Einheit in der göttlichen Dreieinigkeit berufen kann, wie Augustin die letztere durch den Hinweis auf die dreifach getheilte Seele dem Verständniss näher bringen wollte. Derartige Widersprüche entgingen dem Scharfsinne Herbarts nicht; er versuchte daher, seine metaphysisch begründete Lehre mit der Erfahrung dadurch in Einklang zu bringen, dass er die Thätigkeiten des Fühlens und Wollens auf eigenthümliche Weise aus dem Zusammentreffen der Vorstellungen ableitete, um die Einheit des Wirkens der Seele zu retten.

Seine in sich widerspruchsfreie Theorie konnte solange mit der Erfahrung zusammengereimt, wenigstens kaum widerlegt werden, als man nur die Existenz des bewussten Willens anerkannte. Die zahlreichen Angriffe, welche gerade dieser Theil der Herbartischen

Digitized by Google

Psychologie von den verschiedensten Seiten erfahren hat, zeigen ebensosehr die völlige Siegesgewissheit der Angreifenden, wie im Verlauf der Discussion ihr Unvermögen, auf Grund der bisherigen psychologischen Ansichten vom Willen die Unhaltbarkeit der Herbartischen Theorie schlagend nachzuweisen. Denn für Alle, welche dem Lieblingsspruch der Herbartianer: „ignoti nulla cupido", die Bedeutung einräumen: „Ohne Vorstellen kein Wollen", bleibt immer die Ableitung des Wollens aus dem Vorstellen die konsequenteste Erklärung des Zusammenhanges beider Funktionen. Sehr lehrreich ist das Beispiel Trendelenburgs, welcher in seiner Polemik gegen die psychologische Doktrin Herbarts schliesslich zu dem Resultate kommt (historische Beiträge III. S. 119): „Vielleicht kommt man erst durch, wenn man, umgekehrt als Herbart die Vorstellungen, vielmehr das Begehren als das Erste setzt, und die Vorstellungen und die Bewegungen der Vorstellungen als von ihm erzeugt oder bedingt." Dasselbe lehrt schon Augustin mit den kurzen, aber schlagenden Worten: „Man kann über den Willen als Ursache des Willens nicht hinausgehen."

Wir fassen in der Kürze die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen. Auf der ersten Stufe der geistigen Entwickelung ist das Bewusstsein als unmittelbares Empfindung und Gefühl; mittelst des letztern tritt durch Erfahrung indirekt auch der Wille in das Bewusstsein; denn an sich ist der Wille unbewusst. Diese ursprüngliche Beschaffenheit des Willens giebt die Veranlassung zu dem Irrthum, ihn vom Gefühle abhängig zu machen; da das Subjekt durch den Eintritt des verursachten Gefühls erst Kenntniss von der Existenz des Willens erhält, so meint man, dass derselbe vorher überhaupt nicht existire. Aber für die Existenz wie für das Wesen des Willens ist es gleichgültig, ob er bewusst oder unbewusst ist, weshalb die übliche Unterscheidung zwischen Trieben und Willen oder

Digitized by Google

niederem und höherem Wollen etc. sachlich unbegründet erscheint. Nicht das Wollen an sich ist niedriger oder höher, sondern den Objekten, auf welche es sich richtet, wird vom Verstand ein geringerer oder grösserer Werth beigelegt, daher die Erziehung den natürlichen Willen auf solche Objekte zu lenken sucht, welche den höchsten Werth haben. Die hierdurch bewirkte Entzweiung des Willens mit sich selbst veranlasst die falsche Auffassung desselben als eines ursprünglich niedern und höhern.

Eine Wirkung des Willens sind die Gefühle, und zwar erzeugt der unbefriedigte Wille Gefühle der Unlust, der befriedigte Gefühle, der Lust. Wo kein Wille, da ist auch kein Gefühl, und umgekehrt. Dieses thatsächliche Verhältniss wurde hauptsächlich deswegen verkannt, weil man als Gefühle psychische Funktionen bezeichnete welche lediglich der Verstandesthätigkeit angehören.

Wenn diese Auffassung des Wesens von Wille und Gefühl richtig ist, so bedarf es keines weitern Beweises, sondern nur der einfachen Andeutung, dass sie in keinem Falle zu Erkenntnissquellen dienen können. Der Wille kann durch Erkenntniss modificirt und geleitet werden, das in allen Lust- und Unlustgefühlen enthaltene konstante Element wird Objekt der Erkenntniss, aber an sich haben Wille und Gefühl mit der Erkenntniss nicht das Geringste gemein, da sie rein subjektive Zustände sind. Wenn sie daher eine Wirkung auf das Denken ausüben, so kann dies nur eine schädliche sein.

Digitized by Google

Cap. VII.

Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein wird fälschlich mit Wissen identificirt. Ulrici's Theorie von dem Ursprunge des Bewusstseins.

Als das letzte der Forschung zugängliche Element des Seelenlebens überhaupt haben wir den Willen aufgefunden, der, an sich unbewusst, durch Vermittelung seiner Wirkung, des Gefühls, vom Bewusstsein erfasst wird; das letzte Element des unmittelbar bewussten Seelenlebens ist demnach das Gefühl. Dieses Ergebniss unsrer bisherigen Untersuchung steht in Widerspruch mit der üblichen Ansicht, welche Empfindungen und Gefühle für an sich unbewusst hält und sie erst durch eine spontane höhere Thätigkeit der Seele bewusst werden lässt, also das Bewusstsein als eine von Gefühlen und Empfindungen unabhängige, selbstständige und ausserdem apriorische Kraft der Seele betrachtet. Um diese Ansicht gründlich prüfen zu können, müssen wir zunächst feststellen, in welcher Bedeutung das Wort Bewusstsein in der gewöhnlichen und philosophischen Sprache gebraucht wird.

Das Substantiv „Bewusstsein" ist erst in der Mitte des vorigen Jahrunderts von philosophischer Seite gebildet worden; seine Zusammensetzung aus dem Adjektiv „bewusst" und dem Hülfsverbum „sein" ist klar, daher naturgemäss seine Bedeutung inhaltlich von der des Adjektivs bewusst zunächst nicht unterschieden sein kann. Dieses letztere ersetzt nun das Partic. Pass. des Verbums wissen, „gewusst", in seinem adjektivischen Gebrauch, da „gewusst" nur Participium, nicht zugleich Adjektiv ist, wie die übrigen Participia es meist sind. „Bewusst" ist daher inhaltlich durchaus = gewusst, d. h. es lässt sich stets mittelst des Verbums „wissen" wiedergeben; z. B. „das bewusste Buch" = das Buch, von welchem man weiss, und so unzählige Beispiele, in welchen allen „bewusst" etwas be-

Digitized by Google

zeichnet, was „gewusst" wird. Dasselbe gilt auch von der Redewendung: „Ich bin mir bewusst", z. B. das Rechte gethan zu haben, oder: „Ich bin mir der treuesten Pflichterfüllung bewusst", = ich weiss, dass ich etc. „Er ist sich seiner nicht bewusst" = er weiss nichts von sich selbst.

Von dieser Bedeutung des Wortes bewusst weicht nun das von ihm abgeleitete Substantiv im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht im Mindesten ab; es ist nur eine formelle Verschiedenheit der Ausdrucksweise, wenn man statt: „ich bin mir bewusst etc." sagt: „ich habe das Bewusstsein" etc. Beides ist seinem Inhalte nach = ich weiss, von welchem es sich nur formell durch eine gewisse Emphase unterscheidet. Im Uebrigen ist Bewusstsein ganz gleichbedeutend mit dem substantivirten Infinitiv Wissen; z. B. Rechtsbewusstsein, Gottesbewusstsein = Wissen vom Recht, von Gott; Selbstbewusstsein = Wissen von sich selbst. Dasselbe Verhältniss fand schon in der griechischen und lateinischen Sprache statt: *σύνοιδα ἐμαυτῷ* = *οἶδα*, conscius mihi sum = scio, ebenso conscientia und *συνείδησις* (bei Lucian) = scire und *εἰδέναι*.

Auch der wissenschaftliche und philosophische Sprachgebrauch der deutschen Denker ist mit diesem populären in Einklang geblieben; wenn Dr. A. Dulk über den „Tod des Bewusstseins und die individuelle Fortdauer" schreibt, um die Möglichkeit der letzten zu verneinen, v. Kirchmann aber in der gleichen Absicht auf sein Buch über die Unsterblichkeit als Motto die Worte setzt: „Nur das Wissen stirbt, nicht das Sein", so ist es offenbar, dass „Bewusstsein" und „Wissen" bei beiden Gelehrten gleichen Inhalt haben. Das „angeborene Wissen" von Postulaten der Religion und Moral ist aus der wissenschaftlichen Philosophie glücklich beseitigt; statt dessen sagt man verschämter Weise „Thatsachen des Bewusstseins", um dieselbe Sache wieder einzuführen. Ueberhaupt brauchen die Philosophen beide Worte ebenfalls in ganz gleicher Bedeutung; so sagt schon Jacobi „Ueber die Lehre des Spinoza" S. 142: „Das

Digitized by Google

Bewusstsein einer Sache nennen wir ihren Begriff." Kant sagt sogar in der Einleitung zur „Logik" V.: „Eigentlich ist das Bewusstsein eine Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist." Von den neuern Philosophen bezeichnen mehrere absichtlich Bewusstsein und Wissen als Synonyme; so z. B. Lotze „Streitschriften" I. Heft S. 140: „Jedenfalls ist diese Thätigkeit oder derjenige Zustand derselben, welchen wir das Bewusstsein oder das Wissen einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken nennen" etc. Ulrici, „Compendium der Logik" S. 30: „Wissen (Bewusstseyn)". Bahnsen, „Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv", S. 15: „Es liegt nicht blos am Wissen, d. h. am Bewusstsein" etc.

Diese Gleichsetzung beider Begriffe hat auf die Feststellung der Natur des Bewusstseins einen sehr ungünstigen Einfluss ausgeübt, indem man alle Eigenschaften des Wissens, auch des vermittelten, abstrakten, ohne Weiteres auf das Bewusstsein übertrug. Rosenkranz und Ulrici sprechen dieses daher den Thieren geradezu ab, weil es ihnen zu hoch für die Unwissenheit derselben erscheint. Im Allgemeinen lassen die philosophischen Abhandlungen über das Wesen und die Entstehung des Bewusstseins eine genaue Angabe dessen vermissen, was sie unter diesem Begriff verstehen. Wenn auch keine Definition desselben nach den Regeln der Logik gegeben werden kann, so ist es doch möglich, ihn durch Unterscheidung von verwandten Begriffen negativ zu bestimmen oder zu begrenzen, um dadurch Verwechselungen und schiefen Auffassungen vorzubeugen. Eine Widerlegung der positiven Theorieen über das Bewusstsein ist meist sehr schwierig, oft unmöglich, weil man über den eigentlichen Sinn des Wortes in Zweifel bleibt.

Wir betrachten zunächst die ausführliche Theorie von der Entstehung des Bewusstseins, welche Ulrici aufgestellt hat, da die Auseinandersetzung mit ihm Aussicht auf Erfolg hat, weil er in diesem Falle nicht durch aprioristische Construktionen, sondern auf Grund empirischer Thatsachen zu seinen Resultaten gelangt ist.

Digitized by Google

Ulrici behandelt sehr eingehend die Frage nach Wesen, Grund und Ursprung des Bewusstseins in „Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen", S. 274 ff., da er sie mit Recht als die Cardinalfrage betrachtet, von deren Entscheidung nicht nur unser psychologisches, sondern all unser Wissen nach Form und Inhalt, wie nach Sinn und Bedeutung, Werth und Wahrheit seines Inhalts abhängt. Ulrici constatirt zunächst, dass das Wort Bewusstsein sprachlich in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Man spricht dem Ohnmächtigen, Schlafenden, ja auch dem Träumenden das Bewusstsein ab, und doch sind wir uns der selbst erzeugten subjektiven Vorstellungen des Traumes ebenso wohl bewusst, wie der Gedanken und Phantasiebilder, die im wachen Zustande unsere Seele beschäftigen; „sonst könnten wir uns ihrer beim Erwachen nicht erinnern." Auch da, wo der Mensch von einem gewaltigen Affekt beherrscht wird, sprechen wir vom Schwinden des Bewusstseins und entschuldigen die That mit ihrer Unbewusstheit: und doch „sehen und hören wir, und wissen sehr wohl, mit wem wir es zu thun haben." Aus diesen Gründen haben Beneke und auch Herbart angenommen, dass das Bewusstsein eine an die einzelnen Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Vorstellungen geknüpfte Bestimmtheit derselben sei, mit welchen es entstehe und verschwinde, indem mit einem gewissen Höhengrade der Intensität einer Empfindung das Bewusstsein sich von selbst einstelle. Um diese Ansicht zu widerlegen, bestimmt Ulrici das Verhältniss der Empfindung als des letzten, der Forschung zugänglichen, psychischen Elements zum Bewusstsein, wobei er unter Empfindung alle Schmerz- und Lustgefühle, wie auch die Selbstempfindungen der Seele von ihren eigenen Zuständen begreift, also die Empfindung in dem weitern Sinne fasst, „in welchem sie zusammen mit dem Triebe bei allen beseelten Wesen als Medium und Ausgangspunkt alles seelischen Lebens der Seele erscheint."

Nach Ulrici kann weder die Physiologie noch die Psychologie

Digitized by Google

Grund und Wesen der Empfindung ermitteln, weil diese die Voraussetzung, die conditio sine qua non des Bewusstseins ist, und daher als der primitive Inhalt des Bewusstseins betrachtet werden muss. Dies ist seit Aristoteles von der Psychologie behauptet und immer wieder nachgewiesen worden; selbst Plato und seine Nachfolger haben anerkennen müssen, dass auch der sogenannte apriorische Inhalt des Bewusstseins nur unter Voraussetzung der Empfindung ins Bewusstsein gelangen kann. Denn es ist unstatthaft, den apriorischen Elementen unsers Intellectes ein unmittelbares Bewusstsein beizulegen, da sie ja vielen Menschen zeitlebens nicht in das Bewusstsein kommen; einen angeborenen Inhalt des Bewusstseins giebt es überhaupt nicht. Die Sinnesempfindungen bilden also den elementaren Stoff aller unserer Vorstellungen, Begriffe und Ideen; daher würde ein Mensch ohne alle Sinnesempfindungen kein Mensch sein.

Wenn wir bis hierher uns mit Ulrici einverstanden erklären können, so folgt nun in seinen Auseinandersetzungen eine Schlussfolgerung, die wir als das *πρῶτον ψεῦδος* seiner Ansicht vom Wesen des Bewusstseins betrachten müssen. Auf S. 282 heisst es: „Ist nun aber sonach die Empfindung allein dasjenige, was ursprünglich und unmittelbar Inhalt des Bewusstseins werden kann, und ist andererseits das Bewusstsein ohne allen Inhalt so gewiss kein Bewusstsein, so gewiss ein Wissen von Nichts, eine Kunde ohne Gegenstand kein Wissen und keine Kunde ist, so ergiebt sich zur Evidenz, dass die Empfindung immer schon entstanden sein muss, bevor es ein Bewusstsein von ihr geben kann. Ihre Entstehung fällt mithin nicht nur vor das Bewusstsein, sondern als Bedingung seines Ursprungs so völlig ausserhalb desselben, dass wir auch durch Schluss und Folgerung nichts von ihr zu ermitteln vermögen". Die Erklärung, welche Ulrici von der Entstehung der Empfindung giebt, übergehen wir und bemerken vorläufig nur, dass nach unserer Ansicht Empfindung nur dann existirt, wenn sie gewusst wird, oder in das Be-

Digitized by Google

wusstsein kommt. Denn wir verstehen im Anschluss an den üblichen Sprachgebrauch unter Empfindung einen subjektiven Zustand und müssen behaupten, dass „subjektiv" und „bewusst" insofern sich deckende Begriffe sind, als beide ein Wissen zur Voraussetzung haben; mithin ist ein Zustand, mag er immerhin in dem zum Subjekt gehörenden Leibe gegeben sein, kein subjektiver, wenn er nicht gewusst wird. Ulrici aber nimmt an, dass Empfindungen und Gefühle, ja sogar das Selbstgefühl, welches letztere als einen nicht subjektiven Zustand zu bezeichnen, doch wohl die crasseste contradictio in adjecto wäre, existiren, ohne im Bewusstsein zu sein. (S. 285:) „Wir haben das Selbstgefühl fortwährend, ohne uns seiner fortwährend bewusst zu sein, wogegen wir uns unsers bewussten Zustandes, also des Bewusstseins selber, auch fortwährend bewusst sind. Ebenso haben wir starke wie schwache Sinnesempfindungen und Einzelgefühle, ohne uns ihrer stets und unter allen Umständen bewusst zu sein. Dafür zeugen eine Anzahl unwidersprechlicher Thatsachen". Diese Thatsachen sind es, welche wir jetzt betrachten müssen, um zu ermitteln, ob sie die Existenz der Empfindungen und Gefühle als subjektiver und doch nicht bewusster Zustände in Wahrheit beweisen.

Wenn an den sogenannten Nachbildern einzelne Züge erscheinen, welche an den Urbildern nicht bemerkt wurden, so müssen nach Ulrici diese Züge, obwohl nicht gesehen, doch empfunden worden sein; „denn sonst könnten sie offenbar an den Nachbildern weder erscheinen, noch bemerkt werden". Unseres Ermessens folgt aus dieser Thatsache nichts weiter, als dass die betreffenden Einzelheiten ohne Wissen, mithin auch ohne Empfindung des Subjekts, die Sinnesorgane afficirt haben, weshalb sie bei der Reproduktion natürlicher Weise mit in das Bewusstsein traten oder empfunden wurden. Weiter erinnert Ulrici an die zahlreichen Fälle, in welchen eine Empfindung, deren wir uns für gewöhnlich klar bewusst sind, doch unter Umständen uns nicht zum Bewusst-

Digitized by Google

sein kommt. Als Beispiele führt er an den Druck unserer Kleider oder des Sessels, auf dem wir sitzen, ferner ein gleichmässig andauerndes Geräusch oder ein gleichmässig fortwährendes Leuchten, endlich Verwundungen in der Hitze des Kampfes; alles dies soll nach Ulrici von uns empfunden, gehört und gesehen werden, aber erst, wenn wir unser Bewusstsein darauf richten, kommt es uns zum Bewusstsein. Er verwechselt hier offenbar Bewusstsein und Aufmerksamkeit; dadurch, dass wir unsere Aufmerksamkeit einem in unsern leiblichen Organen ablaufenden Processe zuwenden, kann er ein subjektiver Zustand werden, mit andern Worten, in das Bewusstsein gelangen. Wenn wir, in irgend welche Beschäftigung vertieft, das regelmässige Geräusch einer Uhr nicht hören, so werden doch in unserm Gehörorgane die Nerven afficirt; wollen wir dieses Geräusch hören, so haben wir ihm unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden, wobei allerdings jeder andere Inhalt des Bewusstseins möglichst zurückgedrängt werden muss. Doch berechtigt dies nicht zu der Behauptung, dass man das Bewusstsein auf das zu hörende Geräusch richte; Niemand wird darüber in Zweifel sein, dass wir in diesem Falle nur von einer Zuwendung der Aufmerksamkeit reden können. Ulrici geräth hier ausserdem in Widerspruch mit seiner eigenen Ansicht vom Wesen des Bewusstseins. Wenn dieses überhaupt zur conditio sine qua non die Empfindung hat, so sieht man nicht ein, wie eine Empfindung erst dadurch bewusst werden soll, dass sich das Bewusstsein auf sie richtet. Man darf, wie v. Hartmann in der „Philosophie des Unbewussten" erinnert, das Bewusstsein nicht als ruhenden Zustand auffassen, sondern muss darunter ein stetiges Bewusstwerden verstehen, welches natürlich immer einen bestimmten Inhalt voraussetzt. Indem wir aber, um schwache objektive Reizungen uns zum Bewusstsein zu bringen, allen übrigen Inhalt des Bewusstseins möglichst zurückdrängen müssen, ist es nicht das Bewusstsein, sondern die auf das zu percipirende Objekt gerichtete Aufmerksamkeit, welche zu den objektiv gegebenen Reizen die zum Be-

Digitized by Google

wusstwerden erforderliche subjektive Bedingung hinzubringt. Denn die gewöhnlichste Erfahrung lehrt, dass die Reizungen der Sinnesorgane einer gewissen Stärke bedürfen, um empfunden, d. h. bewusst zu werden; bleiben sie unter diesem bestimmten Stärkegrad, so werden sie nicht mehr empfunden, obwohl ihre objektiven Bedingungen vorhanden sind, welches letztere in der Regel nachgewiesen werden kann. Nun kann ein ziemlich starker Reiz durch Ablenkung der Aufmerksamkeit vom Bewusstsein ferngehalten, wie andererseits ein verhältnissmässig schwacher Reiz durch die intensivste Anspannung in das Bewusstsein gerufen werden. In keinem Falle aber ist hierbei das Bewusstsein betheiligt, da ja dieses eben erst hervorgerufen werden soll.

Die zweckmässigen Bewegungen während des Schlafes, mittels deren wir Störungen, z. B. das Kitzeln, abzuwehren versuchen, erklärt Ulrici ebenfalls daraus, dass der Process des Empfindens sich ganz ebenso vollziehe, wenn wir schlafen, als wenn wir wachen, da wir im Schlaf dasselbe thun, wie im wachen Zustande auf Anregung einer bewussten Empfindung. Indessen werden diese zweckmässigen Handlungen während des Schlafes ganz einfach als Reflexbewegungen zu erklären sein, deren unzählige wir ja auch im Wachen verrichten; natürlich setzt dies voraus, dass eine Nervenreizung stattgefunden hat, nur muss diese nicht mit der subjektiven Empfindung identificirt werden.

Ulrici führt weiter an, dass wir oft nicht gleich wissen, was Jemand soeben zu uns gesagt hat, dass uns das Gelesene zunächst oft nicht ins Bewusstsein kommt, dass wir begangene Fehler während des Schreibens nicht entdecken, und uns trotzdem später aller dieser Dinge erinnern, woraus er schliesst, dass wir in jedem Falle die betreffende Empfindung gehabt haben, ohne uns derselben bewusst zu werden. Hier genügt dieselbe Erklärung, welche wir oben für die Thatsache gegeben haben, dass wir an den Nachbildern zuweilen mehr Inhalt warnehmen, als an den Urbildern; unsere Or-

Digitized by Google

gane sind von den betreffenden Objekten afficirt worden, ohne dass wir dies empfanden, und reproduciren nun den ganzen Inhalt der Sinnesaffektionen.

Ulrici fährt fort: „Begegnen uns solche Fälle verhältnissmässig selten, so gehört dagegen ein anderer ähnlicher Fall zu unserer alltäglichen Erfahrung. Wir wissen zwar nicht, dass wir schlafen, wohl aber, dass wir geschlafen haben; wiederum also ein Bewusstsein von einem Zustande, der, so lange er währt, uns nicht zum Bewusstsein kam, von einer (Gemeingefühls-)Empfindung, die wir zwar als Empfindung haben, deren wir uns aber erst bewusst werden, nachdem sie als Empfindung vergangen ist, die also nicht selber das Bewusstsein mit sich führt, sondern nur durch einen besondern Akt (der Reflexion — der Unterscheidung von der gegebenen Empfindung des wachen Zustandes) uns zum Bewusstsein zu kommen vermag." Dieses Beispiel zeigt, wie kaum ein anderes, dass die Voreingenommenheit für eine Lieblingshypothese selbst einen besonnenen Denker zu den gezwungensten und unnatürlichsten Erklärungen verleiten kann, wo für eine unbefangene Auffassung die Sache sehr klar und einfach liegt. Wir wissen, dass wir geschlafen haben, aber nur, weil wir beim Erwachen uns entweder in der Umgebung befinden, in welcher wir zu schlafen pflegen, oder uns erinnern, dass wir uns vorgenommen hatten zu schlafen, oder endlich, weil wir nach einem zur ungewöhnlichen Zeit stattgefundenen, unbeabsichtigten Schlaf dasselbe Gefühl empfinden, welches uns beim gewöhnlichen Erwachen am Morgen zum Bewusstsein kommt. Wo diese Bedingungen fehlen, da wissen wir nicht, dass wir geschlafen haben; denn beim Erwachen aus einem unfreiwilligen, sehr kurzen Schlaf versichern wir sehr oft, dass wir nicht geschlafen haben und lassen uns vom Gegentheil erst durch die Versicherungen anderer Personen überzeugen. Wir gelangen also in jedem Falle zu der Einsicht, dass wir geschlafen haben, erst durch einen Schluss, wie dies auch gewissermassen a priori wahrscheinlich ist, da ja der

Digitized by Google

Schlaf in einer gänzlichen Aufhebung des Bewusstseins besteht, also nur mittelbar und indirekt Gegenstand des Bewusstseins (Wissens) werden kann.

Nicht viel besser steht es mit einem andern Beispiel, welches Ulrici mit den Worten einführt: „Noch eklatanter ist die notorische Thatsache, dass der Müller erwacht, wenn seine Mühle stehen bleibt. Hier ist es nicht das Eintreten oder Eingetretensein einer Sinnesempfindung, sondern das Aufhören derselben, welches die schlafende Seele weckt, d. h. das Bewusstsein der Aussenwelt hervorruft.“ Hieraus glaubt Ulrici schliessen zu müssen, dass dass Bewusstsein nicht an die einzelne Sinnesempfindung gebunden sein könne, da wir sonst vom Mangel, vom Schwinden oder Nichtvorhandensein einer Empfindung schlechthin kein Bewusstsein haben könnten; wir würden weder die lautlose Stille, noch die Geschmacks- oder Geruchlosigkeit etc. eines Gegenstandes bemerken, wenn nicht die unterscheidende Thätigkeit des Bewusstseins vorausgegangen wäre. Hiergegen wäre zunächst zu erinnern, dass man allerdings die Stille etc. nicht bemerkt, wie überhaupt nicht das Fehlen eines positiven Eindruckes, sondern dass man erst durch Vergleichung sich das Fehlen dieser Eindrücke mitttelbar in das Bewusstsein ruft. Sodann aber muss die von Ulrici angeführte Thatsache ganz anders erklärt werden. Aehnliche Beispiele wie das vom Erwachen des Müllers beim Stillestehen der Mühle sind genug vorhanden; es ist richtig, dass die Unterbrechung jedes gewohnten Geräusches den Schlaf stört. Aber nicht minder gewiss ist es, dass diese Thatsache aus physischen Ursachen und nicht aus der unterscheidenden Thätigkeit des Bewusstseins erklärt werden muss. Das Nervensystem kann sich an eine bestimmte Affektion während des Schlafes dermassen gewöhnen, dass es durch das Aufhören derselben lebhaft alterirt wird und dadurch das Erwachen verursacht; denn der genaueste Zusammenhang der Beschaffenheit des Schlafes mit dem Zustande des Nervensystems ist

Digitized by Google

durch viele Erfahrungen ausser Zweifel gestellt. Nun ist es bekannt, dass die Nerven sich an abnorme Reize aller Art, welche zunächst Schlaflosigkeit verursachen, in einem solchen Grade gewöhnen können, dass die Einwirkung dieser Reize unabweisbares Bedürfniss zur Herbeiführung und Erhaltung des Schlafes wird. Es mag in dieser Beziehung nur an den bekannten Einfluss des Alkohols erinnert werden; dieselbe Quantität von Spirituosen, welche dem Einen eine fast gänzlich schlaflose Nacht bereitet, bedarf der Andere, um ruhig zu schlafen. Nun wird es Niemand einfallen, zu behaupten, dass, wenn ein Gewohnheitstrinker in Folge von Unterlassung des gewohnten Genusses schlecht oder gar nicht schläft, die unterscheidende Thätigkeit des Bewusstseins daran Schuld sei. Ganz ebenso aber, wie in diesem Falle, verhält es sich mit allen andern Arten der Gewöhnung; das an sich Unnatürlichste kann so sehr zum Bedürfnisse werden, dass davon der Schlaf ganz und gar abhängt und mit der Unterbrechung der gewohnten Nervenaffektion ebenfalls unterbrochen wird. Dagegen erscheint im Zusammenhange der Ansichten Ulrici's das Erwachen des Müllers dadurch herbeigeführt zu sein, dass das gewöhnliche Klappern seiner Mühle von ihm auch während des Schlafes percipirt wird, wobei natürlich das Aufhören des Geräusches der unterscheidenden Thätigkeit des Bewusstseins Veranlassung giebt, die Bewusstlosigkeit des Schlafes aufzuheben. Auch hier geräth Ulrici in den Widerspruch, das Bewusstsein durch die unterscheidende Thätigkeit, d. h. durch die Vergleichung mehrerer verschiedener Zustände erst entstehen zu lassen, während eine solche Thätigkeit doch in jedem Falle das Bewusstsein voraussetzt.

Wie mit den Sinnesempfindungen verhält es sich nach Ulrici auch mit den Gefühlen im engern Sinne, d. h. mit den Affektionen der Seele. „Eine genauere Selbstbeobachtung zeigt, dass die Gefühle der Zuneigung und Abneigung, der Liebe und des Hasses, der Zufriedenheit und Unzufriedenheit, der Sehnsucht, des Verlangens, der

Digitized by Google

Reue, des Neides und Aergers u. s. w, keineswegs unmittelbar (stets und überall) vom Bewusstsein begleitet sind."

Das Gefühl der Zuneigung, der Liebe; entwickelt sich nicht nur ...., ohne dass wir uns seiner bewusst werden, sondern es bleibt auch ...., ohne dass wir fortwährend ein Bewusstsein von ihm haben." „Es geschieht nicht selten, dass ein Gefühl unbestimmter Sehnsucht uns unruhig umhertreibt, also stark genug ist, um in unserm Thun und Lassen deutlich sich kundzugeben, ohne uns doch zum Bewusstsein zu kommen; nur wenn wir veranlasst werden, auf unsern Zustand zu reflektiren" (Aufmerksamkeit) „werden wir uns seiner bewusst; zuweilen taucht es auch wohl später, nachdem es wieder verschwunden, aus der Erinnerung in unserm Bewusstsein auf. Auch hier ist das Gefühl selbst offenbar vorhanden; das Bewusstsein dagegen entsteht erst durch einen besonderen Akt (der Reflexion — Vergleichung — Unterscheidung). Ebenso haben wir ohne Zweifel bei jeder Sinnesempfindung jenes Gefühl, dass wir empfinden, sehen, hören u. s. w." Auch diese Thatsachen werden von Ulrici falsch gedeutet; zunächst sind Zuneigung und Abneigung, Liebe und Hass, Sehnsucht, Verlangen, Unzufriedenheit etc. zwar für das Subjekt nur als Gefühle vorhanden, aber ihrem objektiven Wesen nach, welches nur indirekt erschlossen werden kann, sind sie durchaus als Triebe und Willensrichtungen zu betrachten. In dieser Hinsicht verweisen wir auf das oben in dem Abschnitt über das Verhältniss der Gefühle zum Willen Gesagte. Die sehr richtige Behauptung Ulrici's, dass die genannten Zustände völlig unabhängig von unserm Bewusstsein entstehen und fortbestehen, ist auf andere Weise genügend erklärt; denn die Triebe und Willensregungen sind ursprünglich dem Bewusstsein fremd und erst durch die von ihnen verursachten Gefühle werden sie mittelbar bewusst. Dass man sie immer als Gefühle bezeichnet hat, ist hieraus sehr einfach und ungezwungen zu erklären; aber man sollte darüber nicht vergessen, dass es speciell Gefühle des „Getrieben-

Digitized by Google

werdens“ sind. Die Sprache drückt dies auf mannigfache Weise aus: Neigung, Zu- und Abneigung, ich fühle mich zu Jemand hingezogen, von ihm abgestossen etc.

Erst wenn ein Trieb so weit erstarkt ist, dass er ein Gefühl verursacht, ist die Möglichkeit gegeben, von seiner Existenz Kunde zu erlangen; ist er zu schwach, so kann er zwar vorhanden sein, kommt aber nicht in das Bewusstsein. Ulrici aber trägt, was vom Triebe gilt, auf das ihn begleitende Gefühl über und behauptet, dass dieses nicht im Bewusstsein sei. Hiergegen müssen wir immer daran festhalten, dass ein nicht gewusstes Gefühl eben kein Gefühl ist; an Ulrici's Behauptung ist nur so viel richtig, dass wir oft ein lebhaft empfundenes Gefühl nicht interpretiren, d. h. es nicht auf den verursachenden Willen zurückführen können, und insofern kein formales Wissen von ihm haben, als wir es nicht mit einem recipirten Namen zu bezeichnen im Stande sind. Das Bewusstsein aber, selbst wenn wir es als durchaus gleichbedeutend mit „Wissen“ nehmen, darf nimmermehr davon abhängig gemacht werden, dass sein Inhalt unter irgend einen allgemeinen Begriff gebracht werden kann; so gewiss ich ein genaueres Wissen von einem Objekte habe, dessen sämmtliche Eigenschaften ich kenne, ohne seinen Namen zu wissen, als wenn ich von ihm nichts ausser dem Namen weiss, ebenso gewiss bin ich mir deutlich eines Gefühls bewusst, wenn ich es auch nicht unter irgend eine von der Psychologie aufgestellte Classe von Gefühlen bringen kann. Ulrici aber scheint dieses formale Wissen von Empfindungen und Gefühlen gerade als unerlässliche Bedingung für ihren Eintritt in das Bewusstsein zu betrachten. Wenigstens ist es sonst nicht ersichtlich, wie er dazu gelangen konnte, den Thieren das Bewusstsein abzusprechen, da er ihnen (S. 289) Sinnesempfindungen verschiedener Art, Schmerz- und Lustgefühle, Triebe und Instinkte, die Kundgebung derselben im Selbstgefühle etc. zugesteht. Der physische Schmerz eines Thieres dürfte von dem eines Menschen

Digitized by Google

wohl kaum derart verschieden sein, dass man vom erstern behaupten könnte, er sei unbewusst; vielmehr werden die Gefühle des Schmerzes in beiden Fällen nicht sehr ungleich sein. Aber der Eine qualitative Unterschied besteht, nicht zwischen den einzelnen Empfindungen, sondern zwischen deren Subjekten, dass nur der Mensch vermittelst der Sprache seine Empfindungen auch formell klassificiren und „mit Erkenntniss leiden" kann.

Dass Empfindung, Gefühl und Selbstgefühl mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein keineswegs identisch seien, darüber sollen wir nach Ulrici ein „klares Bewusstsein" haben. Den Beweis dafür findet er darin, dass Empfindungen und Gefühle sich uns unwillkührlich aufdrängen, dass wir unser Selbstgefühl weder zu stärken noch zu schwächen vermögen, während wir über den Inhalt unsers Bewusstseins eine wenn auch beschränkte Macht haben, „die unser Wille ausübt, oder in deren Bethätigung unser Wille besteht." So können wir durch Fixirung der Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Objekt starke Affektionen der Sinnesorgane von unserm Bewusstsein fernhalten, umgekehrt schwache Sinnesempfindungen uns zum deutlichen Bewusstsein bringen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten. „Ferner, wenn wir an diese oder jene Arbeit zu gehen, mit der Erörterung einer wissenschaftlichen Frage uns zu beschäftigen denken, so folgt der Inhalt unsers Bewusstseins willfährig diesem Entschlusse." „Ebenso willig folgt er dem Befehle der Seele — im gewöhnlichen (ruhigen) Zustande —, aus dem Bewusstsein zu weichen: ich kann beliebig von dem Nachdenken über den einen Gegenstand zur Untersuchung eines andern übergehen, d. h. die Vorstellung des ersten aus meinem Bewusstsein entfernen und dafür die des zweiten aufnehmen." Aus diesen Thatsachen schliesst Ulrici zuerst, dass zwischen dem Bewusstsein und allen blossen Empfindungen und Gefühlen ein bedeutender Unterschied stattfindet, sodann, dass es nicht unmittelbar von der einzelnen Perception und ihrer Stärke abhängt, ob sie uns zum Bewusstsein

Digitized by Google

kommt oder nicht, sondern dass eine Thätigkeit der Seele diese bestimmten Sinnesempfindungen und Vorstellungen in das Bewusstsein ruft. Sehen wir, ob die angeführten Thatsachen genügen, um das vermeintliche klare Bewusstsein von der Verschiedenheit der Empfindungen, Gefühle und des Selbstgefühls einerseits, und des Bewusstseins andererseits zu rechtfertigen. Dass wir durch Concentration der Aufmerksamkeit sowohl starke Reize von unserm Bewusstsein abhalten, wie auch schwächere in dasselbe eintreten lassen können, ist nicht zu bestreiten; nur üben wir ebendieselbe „beschränkte Macht" auch über unsere Empfindungen und Gefühle, freilich nicht in dem Sinne, dass wir die objektiven Ursachen derselben an einer Reizung unserer Organe verhindern könnten. Wir sind im Stande, auch starke objektive Reize, welche ohne unser Entgegenstreben uns als Gefühle in das Bewusstsein kommen würden, durch Ablenkung der Aufmerksamkeit im unbewussten Zustande verharren zu lassen, wie dies Ulrici selbst auf S. 432 erwähnt; in dieser Stelle sagt er, nachdem er Boerhaves Ausspruch über die mirabilis tolerantia inediae et algoris bei starken Gemüthsbewegungen erwähnt hat: „In der That wird Jeder an sich selbst die Erfahrung gemacht haben, wie leicht wir in aufgeregter Seelenstimmung Kälte und Hitze, Hunger und Durst ertragen, ja wie sie oft sich gar nicht fühlbar machen, obwohl wir in Folge der Erregung vielleicht gerade den Körper und seine Kräfte durch Gehen, Laufen, Arbeiten etc. stark in Anspruch nehmen", und daher die objektiven Bedingungen der entsprechenden Gefühle vorhanden sind, wie wir von unserm Standpunkt hinzusetzen, mit dem Ulrici an dieser Stelle übereinstimmt, indem er sagt, dass Kälte u. s. w. sich nicht fühlbar machen, d. h. eben keine Gefühle sind, wenn sie nicht zugleich bewusst sind. Keinesfalls aber kann durch die von Ulrici angeführte Thatsache, dass wir Sinnesaffektionen innerhalb gewisser Grenzen willkührlich dem Bewusstsein zugänglich und unzugänglich machen können, etwas über den Unterschied des Bewusstseins von

Digitized by Google

der Empfindung und dem Gefühl entschieden werden, wenn man nicht, was aber eben Gegenstand des Streites ist, die letztere als thatsächlich für das Subjekt vorhanden annimmt, sobald der entsprechende Nervenreiz eintritt. Denn die Empfindungen und Gefühle in dem von uns vertheidigten Sinne als bewusste, entziehen sich der Macht des Willens ebenso wenig wie die Vorstellungen, was auch Ulrici selbt anerkennt.

S. 291 heisst es: „Ueberblicken wir die angeführten Thatsachen im Ganzen, so werden wir zu dem Schlusse berechtigt sein, dass auch diejenigen Fälle, in denen umgekehrt eine Sinnesempfindung, Perception, Vorstellung unserm Bewusstsein sich aufdrängt, und wir uns ihrer bewusst werden müssen, in denen also die einzelne Empfindung u. s. w. das Bewusstwerden ihrer selbst unmittelbar herbeizuführen scheint, — Fälle, die wir keineswegs leugnen, die vielmehr alltäglich vorkommen — doch nur scheinbar eine Ausnahme machen, indem auch bei ihnen das Bewusstsein nicht unmittelbar an der Empfindung etc. selbst hängt, sondern darauf beruht, dass die Empfindung etc. unter den jeweiligen Umständen stark genug, resp. so intensiv oder ungewöhnlich ist, um unsere Aufmerksamkeit unmittelbar auf sich zu ziehen und von andern Objekten abzulenken. Mit andern Worten: auch in diesen Fällen entsteht das Bewusstsein nicht unmittelbar mit der Empfindung, Perception selbst, sondern ebenfalls nur mittelst eines besondern (hier unwillkührlichen) Aktes der Seele, und dieser Akt besteht darin dass die Seele auf Anregung der eingetretenen Empfindung unmittelbar ihre Aufmerksamkeit auf dieselbe richtet."

Diese Auseinandersetzungen Ulrici's beweisen für seine Unterscheidung von Empfindung und Bewusstsein nicht das Geringste; sie konstatiren blos das niemals geleugnete Faktum, dass eine Affektion der Sinnesorgane nicht ohne Weiteres empfunden und bewusst wird. Wenn er für seine Ansicht den Ausspruch E. H. Weber's citirt, dass die Vorstellung einer Empfindung erst durch Zuwendung

Digitized by Google

der Aufmerksamkeit zu Stande komme, während die Empfindung allein auch ohne dies zu Stande komme, so hat eben auch Weber das Wort „Empfindung" gleichbedeutend mit „Nervenreiz" oder „Affektion der Organe" gebraucht.

Im Folgenden bestimmt Ulrici die Aufmerksamkeit als die unterscheidende Thätigkeit der Seele und behauptet, dass nur durch diese das Bewusstsein entstehe und mit Hilfe des Gedächtnisses und Erinnerungsvermögens sich zum vollen menschlichen Selbstbewusstsein ausbilde. Den für diese Behauptung angeführten physiologischen Thatsachen liegt theils wieder die Unterscheidung von Empfindung und Bewusstsein zu Grunde, theils identificirt Ulrici auch hier Bewusstsein (bewusste Empfindung) und formales Wissen (die Möglichkeit der namentlichen Bezeichnung). „Wir würden auch der Finsterniss uns nicht bewusst werden, sie nicht als schwarz bezeichnen können, wenn nicht die Gesichtsempfindung der schwarzen Farbe im Unterschied von der weissen, rothen etc. bekannt wäre, d. h. wenn wir nicht verschiedene Gesichtsempfindungen hätten und durch Unterscheidung derselben uns ihrer bewusst würden. So gewiss wir nun gleichwohl in völliger Finsterniss schlechthin nichts von den uns umgebenden Dingen sehen, so gewiss würden wir ebenfalls nichts sehen, wenn Alles die schlechthin gleiche rothe oder weisse Farbe hätte .... Ebenso würden wir sicherlich keiner Schmerzempfindung uns bewusst werden, wenn wir sie von Anfang an, beständig, gleichmässig, andauernd fühlten, wenn unsern Schmerzempfindungen nicht die Lustgefühle gegenüberträten; kurz, wir würden kein Bewusstsein von Lust und Unlust, von Schmerz und Freude etc. gewinnen, wenn wir die angenehmen und unangenehmen Gefühle nicht zu unterscheiden vermöchten."

Wenn man einen Menschen seit der frühesten Kindheit fortwährend durch eine blaue Brille hätte sehen lassen, so würde er Alles blau sehen, aber er würde doch Alles sehen, wie wohl

Digitized by Google

Niemand bestreiten wird; freilich würde er nie dazu gelangen, den abstrakten Begriff „Farbe“ zu bilden, so wenig wie Jemand den Begriff Schmerz haben würde, wenn er immer nur dieselben Schmerzgefühle gehabt hätte, da er sie nicht von andern unterscheiden könnte. Ulrici aber macht diese Unterscheidung zur conditio sine qua non des Bewusstseins, wobei er annehmen muss, dass vor der Entstehung desselben mehrere Eindrücke in die Organe gelangen, welche einzeln nicht bewusst werden, bis die Seele das in ihnen Unterschiedene percipirt und damit nachträglich auch das ihnen Gemeinsame ins Bewusstsein ruft. Keinesfalls kommt Ulrici über diese Consequenz seiner Ansicht hinweg, dass erst die Unterschiede der Eindrücke und dann diese selbst als Ganzes percipirt, d. h. bewusst werden. Der Sprachgebrauch pflegt aber die Vergleichung verschiedener Eindrücke nicht dem Bewusstsein, sondern dem Denken zuzutheilen, und es liegt kein Grund vor, von diesem Gebrauch abzugehen, um so weniger, als man entgegengesetzten Falles bewusste Empfindung und bewusstes Gefühl mit „Denken“ durchaus identificiren müsste.

Auch die ferner angeführten sogenannten Kontrasterscheinungen der Farben beweissen blos, dass das Denken auf die Sinnesempfindung (nicht auf die Sinnesaffektion) einwirkt, d. h. dass die Wahrnehmungen der Sinne durch die Thätigkeit des Verstandes wesentlich alterirt werden. Dass wir trotz gleichzeitiger Affektion verschiedener Sinnesorgane nur eine Vorstellung in einem bestimmten Zeitmoment haben können, wie dies von verschiedenen Seiten behauptet wird, beruht nach Ulrici darauf, dass wir ausser Stande sind, zwei Akte der unterscheidenden Thätigkeit gleichzeitig auszuüben. Dies würde aber dabei durchaus nicht nöthig sein; ein Akt der unterscheidenden Thätigkeit würde vollkommen genügen, um zwei gleichzeitig im Bewusstsein vorhandene einfache Vorstellungen als verschiedene zu erkennen, ja es gehören sogar zu einem Akt der Unterscheidung in jedem Falle zwei Vorstellungen.

Digitized by Google

Hiermit kommen wir wieder auf unsern obigen Einwand zurück, dass nach Ulrici's Theorie die Unterschiede früher als die zu unterscheidenden Eindrücke ins Bewusstsein gelangen müssen. Ulrici sagt weiter: Wenn wir einen neuen, völlig unbekannten Gegenstand vor Augen haben und auf ihn achten, so nehmen wir ihn auch in das Bewusstsein auf. Aber damit wissen wir nur, dass wir Etwas sehen, nicht aber, was wir sehen. Dies erfahren wir erst, indem wir den Gegenstand von andern Dingen zu unterscheiden und mit ähnlichen Objekten, deren wir uns erinnern, zu vergleichen beginnen." Dies ist ganz richtig, beweist aber nur, dass das formale Wissen von einem Objekt erst durch die Unterscheidung von andern möglich ist, während wir Bewusstsein und Wissen auch da annehmen müssen, wo überhaupt nur Eine Empfindung vorhanden ist, nur dass in diesem Falle der Inhalt des Wissens immer derselbe bleibt.

Die Behauptung Ulrici's, dass die Aufmerksamkeit an der sinnlichen Empfindung als solcher nichts zu ändern vermöge, gilt nur für seine Auffassung der Empfindung als des blosen objektiv vorhandenen Nervenreizes. Es ist daher falsch, weil gegen die Erfahrung, wenn er fortfährt: „Der Pendelschlag unserer Wanduhr, den wir täglich hören und dessen Stärke wir genau kennen, obwohl wir gewöhnlich nicht darauf achten, wird um nichts stärker, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf ihn concentriren; die Farbe eines Gegenstandes wird um nichts heller, tiefer, intensiver, wenn wir sie auch noch so aufmerksam betrachten." Die Selbstbeobachtung der meisten Menschen dürfte im Gegentheil ergeben, dass die Aufmerksamkeit allerdings die Stärke des Eindrucks beträchtlich vermehrt; schon nach allgemeinen Grundsätzen lässt sich annehmen, dass, wenn es möglich ist, durch Ablenkung der Aufmerksamkeit ein Geräusch vom Bewusstsein ganz fern zu halten, es auch möglich sein wird, auf die Intensivität des bewussten Eindruckes innerhalb gewisser Grenzen einzuwirken. Denn es ist an sich schon

Digitized by Google

unwahrscheinlich, dass nicht den subjektiven Graden der Aufmerksamkeit entsprechend ihre Wirkungen sich allmälig abstufen sollten von der grössten Stärke des Eindrucks herab durch verschiedene Mittelstufen bis zum Verschwinden aus dem Bewusstsein. Dies wird denn auch durch die Erfahrung bestätigt. Legt man z. B. eine Taschenuhr vor sich auf den Tisch und fängt an zu lesen, so hört man zunächst den Pendelschlag der Uhr fort, je mehr man aber sich in das Gelesene vertieft, desto schwächer wird der Eindruck jenes Geräusches empfunden, bis er ganz aufhört. Umgekehrt fängt man wieder an das Tik-tak der Uhr zu hören, sobald die Aufmerksamkeit sich vom Lesen abwendet; am stärksten jedoch wird der Eindruck, wenn man zugleich den Blick auf die Uhr richtet, wie es ja überhaupt eine bekannte Thatsache ist, dass dem Gesichtssinn eine beträchtliche Mitwirkung bei den Funktionen der andern Sinne zukommt. Indem nun die Aufmerksamkeit, wie dies Ulrici selbst bemerkt, häufig auf den Eintritt künftiger Perceptionen gelenkt wird, muss die Vorstellung der letztern bereits im Bewusstsein gewesen sein; es gilt demnach von der Aufmerksamkeit dasselbe wie von der unterscheidenden Thätigkeit des Bewusstseins: es muss bereits ein mannigfacher Inhalt im Bewusstsein vorhanden sein, ehe die Aufmerksamkeit wie die unterscheidende Thätigkeit ein Objekt haben, an welchem sie sich bethätigen können.

Im nächsten Argumente Ulrici's begegnen wir wieder der Verwechselung des bewussten Eindrucks mit dem formalen Wissen, d. h. der Möglichkeit, diesem Eindruck seine gebührende Stelle im Inhalt unsers Bewusstseins anzuweisen. Er sagt nämlich: „Endlich ist offenbar die Stärke (Intensität) einer blosen Sinnesempfindung mit der Deutlichkeit einer bewussten Sinneswahrnehmung, d. h. mit der Deutlichkeit der Vorstellung dessen, was wir empfinden, sehen, hören keineswegs identisch. In der Regel ergeben allerdings starke, intensive Sinnesempfindungen deutlichere Wahrnehmungen und Vorstellungen als schwache, aber keineswegs immer.

Digitized by Google

Ein auffallend glänzendes Schimmern, ein starkes complicirtes Geräusch, ein penetranter Geruch oder Geschmack, kann uns doch sehr ungewiss darüber lassen, was wir sehen, hören, riechen; die lautesten Stimmen sprechen keineswegs immer am deutlichsten. Die Stärke der Sinnesempfindung bewirkt daher nur, dass sie uns leichter zum Bewusstsein kommt; und auch dies nicht einmal immer, da auch sehr starke Klänge, Gerüche etc. unserm Bewusstsein entgehen können, wenn unsere Aufmerksamkeit anderweitig gefesselt ist. Das Was der Sinnesempfindung und damit die Deutlichkeit der Vorstellung hängt dagegen nicht unmittelbar von der Stärke, sondern von der leichten Unterscheidbarkeit der sie vermittelnden Empfindung, resp. von der Schärfe und Genauigkeit unseres Unterscheidungsvermögens ab; und nur soweit eine starke Sinnesempfindung sich auch leichter von andern unterscheiden lässt, ergiebt sie eine deutlichere Vorstellung.“ Zuvörderst ist zu konstatiren, dass Ulrici hier seine gewöhnliche Unterscheidung zwischen Empfindung und Bewusstsein fallen lässt; ein auffallend glänzendes Schimmern, ein starkes komplicirtes Geräusch etc. müssen erst bewusst, nicht blos in Ulrici's Sinne empfunden worden sein, ehe wir überhaupt von ihnen reden können. Ungewiss über das, was wir sehen, hören etc. werden wir nur dann sein, wenn uns die betreffenden Eindrücke neu sind. Ein Mensch, der zum ersten Male einen Kanonenschuss hört, ohne sich durch Erzählungen Anderer eine Vorstellung von demselben gebildet zu haben, wird sicherlich diesen Eindruck von andern Affektionen seiner Gehörsorgane genau unterscheiden, aber dennoch allerdings nicht wissen, was er gehört hat, obwohl die Deutlichkeit seiner Vorstellung von dem gehörten Geräusch nicht das Geringste zu wünschen übrig lässt. Dass die lautesten Stimmen nicht immer am deutlichsten sprechen, ist natürlich, weil hierzu mehrere Bedingungen erforderlich sind; wo diese alle erfüllt werden, da wird allerdings die lauteste Stimme auch zugleich die am leichtesten, d. h. bei der geringsten Aufmerksamkeit verständliche

Digitized by Google

sein. — Hierauf kommt Ulrici wieder auf die schon früher von ihm erwähnte Thatsache zurück, dass wir an den Nachbildern zuweilen einzelne Züge wahrnehmen, die den Urbildern gefehlt hatten, und sagt, es leuchte ein, dass an dem Nachbilde die Aufmerksamkeit nichts ändere und nichts ändern könne; deshalb mussten die Einzelheiten des Nachbildes auch im Urbilde vorhanden gewesen sein, und zwar in grösserer Stärke und Deutlichkeit als im Nachbilde. „Gleichwohl haben wir sie am Urbilde nicht bemerkt; mithin kann es nicht die Beschaffenheit der Sinnesempfindung sein, von der im einen Falle das Bemerken, im andern das Nichtbemerken abhängt; — denn die Empfindung ist in beiden Fällen qualitativ wie quantitativ dieselbe, — sondern nur diejenige Thätigkeit der Seele, von welcher das Bewusstwerden der Sinneseindrücke abhängt, d. h. die Thätigkeit des Aufmerkens kann Grund sein, warum wir am Nachbilde Bestimmtheiten appercipiren, die am Urbilde uns nicht zum Bewusstsein kommen.“ Ob in beiden Fällen die Empfindung qualitativ wie quantitativ dieselbe sei, ist eben Gegenstand des Streites; nur wer die Affektion der Sinnesorgane gleich Empfindung setzt, wird die Frage bejahen; wer aber unbewusste Empfindung für eine contradictio in adjecto erklärt, muss behaupten, dass am Nachbilde mehr empfunden oder bewusst werde, als am Urbilde. Das Gleiche gilt vom nächsten Beispiel Ulrici's; wenn die meisten Menschen zeitlebens nichts davon wissen, dass sie dasjenige, was sie einfach sehen, doppelt in ihre Sinnesorgane aufnehmen, so darf man eben nicht sagen, dass sie doppelt sehen. Uebrigens ist es, beiläufig bemerkt, nicht richtig, dass die Doppelbilder nur dann sich einstellten, wenn wir unsere Aufmerksamkeit absichtlich darauf richten; bekanntlich giebt es nicht wenige Menschen, die schon in leichten Graden der Erregung, z. B. des Rausches, Alles doppelt sehen, und hierin trotz aller Anstrengung nichts zu ändern vermögen.

Im Folgenden versucht Ulrici zu beweisen, dass Aufmerksamkeit

Digitized by Google

und unterscheidende Thätigkeit der Seele ein und dasselbe sei. „Aufmerken und Aufmerksamsein kann nur das Streben, die Richtung oder Intention der Seele bezeichnen, einen besimmten sinnlichen Eindruck, dessen Eintreten begonnen oder zu erwarten ist, nicht nur zu empfangen, sondern sein Dasein und seine Bestimmtheit auch zu bemerken. Oder was dasselbe ist, Aufmerken ist nur ein Merken, das aus irgend einem Grunde auf ein bestimmtes Objekt, auf eine bereits vorhandene oder zu erwartende Sinnesempfindung, Perception, Vorstellung gelenkt wird. Anfänglich geschieht dies ganz unwillkührlich und unbewusst; das Kind wird auf jede eintretende Sinnesempfindung, wenn sie nur einen gewissen Grad der Stärke besitzt, unwillkürlich aufmerksam; es wird ihm sehr schwer, seine Aufmerksamkeit einem bestimmten Objekte mehr als vorübergehend zuzuwenden." Hier hat Ulrici implicite anerkannt, dass jede Empfindung von einer gewissen Stärke eo ipso das Bewusstsein mit sich führt, indem er sagt, dass sie die Aufmerksamkeit ohne Willen des Kindes auf sich lenke. Denn wenn wir uns den Vorgang des Bewusstwerdens in Ulrici's Sinne vergegenwärtigen, so besteht er aus zwei Hauptbestandtheilen: Erstens aus der Affektion der Sinnesorgane, welche von Ulrici Empfindung genannt wird; zweitens aus der unterscheidenden Thätigkeit der Seele, welche jene „Empfindung" durch Aufmerken, Beobachten, Vergleichen in das Bewusstsein ruft. Nun entsteht auf Ulrici's Standpunkt die Frage: Wie kommt die Seele dazu, einem Vorgange in dem ihr zugehörenden Leibe ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, da sie doch an sich durchaus keine Kenntniss dieses Vorganges hat? Denn ist einmal der Vorgang von der Seele appercipirt worden, so ist er damit eo ipso aus dem objektiven Nervenreiz zu einem subjektiven Eindruck, d. h. bewusst geworden. Nun erscheint es aber durchaus nöthig, dass der Seele auf irgend eine Weise Kunde von der Existenz einer Empfindung (in Ulrici's Sinne) gegeben werde, bevor sie überhaupt ihre Thätigkeit auf dieselbe richten kann. Dies ist so klar, dass denn auch

Digitized by Google

Ulrici die „Unwillkürlichkeit der Aufmerksamkeit“ anerkennt; dies heisst aber nur noch am Worte „Aufmerksamkeit“ festhalten, während man bereits eine sachlich verschiedene Erklärung des Processes gegeben hat. Denn es besagt ganz einfach, dass die Empfindung erst in das Bewusstsein gelangt ist und danach die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, was beim Kinde überhaupt die einzig mögliche Erklärung ist. Beim Erwachsenen liegt die Sache insofern anders und verführt zur entgegengesetzten Auffassung des Processes des Bewusstwerdens, als er vermöge des Gedächtnisses in abstracto weiss, wann etwa eine Affektion seiner Organe eintreten wird; hierdurch ist er im Stande, derselben seine Aufmerksamkeit zuzuwenden und damit zu ihrem Bewusstwerden beizutragen. Auf welche Weise soll aber das unbewusste Kind erfahren, dass seine Aufmerksamkeit in einem bestimmten Momente erforderlich ist? Es scheint sonach vielmehr anzunehmen, dass das Bewusstsein die conditio sine qua non der Aufmerksamkeit, als dass, wie Ulrici meint, durch diese Thätigkeit die Entstehung des Bewusstseins vermittelt sei.

Auch die sogenannte „Enge des Bewusstseins“ führt Ulrici als Beweis für seine Theorie an. „Es ist klar, dass Eine und Dieselbe Thätigkeit eine beliebige Anzahl verschiedener Akte nicht schlechthin gleichzeitig und auf einmal vollbringen kann; .... insbesondere leuchtet ein, dass die unterscheidende Thätigkeit immer nur zwei Objekte als Stoff ihres Thuns verwenden kann, ja dass sie sogar diese zwei nicht schlechthin gleichzeitig erfassen, sondern nur, wenn auch mit der Schnelligkeit des Gedankens, von einem auf das andere übergehen, zwischen beiden hin und her sich bewegen kann ..... Wäre also die unterscheidende Thätigkeit der Grund des Bewusstseins, so würde folgen, dass, streng genommen, in jedem einzelnen Momente des Bewusstseins immer nur ein Objekt in seiner Beziehung zu einem andern Inhalt des Bewusstseins sein könnte. Jedem, der die Sache nicht näher untersucht hat, wird

Digitized by Google

diese Folgerung höchst paradox, den Thatsachen des Bewusstseins zu widersprechen scheinen. Dennoch ist es so, wie Jeder bei genauer Selbstbeobachtung finden wird.“ Zur Begründung seiner Ansicht bringt Ulrici einfach die Thatsache bei, dass in jedem Momente nur Eine Sinnesempfindung im Bewusstsein ist. Es handelt sich aber bei der Frage nach der Entstehung des Bewusstseins vor Allem darum, wie überhaupt ein einziger Inhalt in das Bewusstsein komme. Nun folgt gerade daraus, dass wir gleichzeitig nur Eine Sinnesempfindung etc. im Bewusstsein haben, das Gegentheil von dem, was Ulrici daraus herleitet: Die erste Entstehung des Bewusstseins in jedem Individuum, der Uebergang des Embryo, oder welche Stufe der Entwickelung man dafür annehmen will, aus dem Schlaf in das Wachen muss ebenfalls durch das Bewusstwerden einer einzigen Sinnesaffektion stattgefunden haben, wodurch die Möglichkeit einer unterscheidenden Thätigkeit von selbst wegfällt. Auch wird Niemand behaupten können, dass etwa dieser erste Inhalt des Bewusstseins mit dem vorhergehenden unbewussten Zustande verglichen und von ihm unterschieden werden könne. Mit einiger Aussicht auf Erfolg der Ueberzeugung kann daher die unterscheidende Thätigkeit als Grund des Bewusstseins nur für diejenigen geltend gemacht werden, welche ein ursprüngliches Selbstbewusstsein der Seele und damit dessen Priorität vor dem Bewusstsein von Objekten annehmen; für diese ist dann das Bewusstsein die Unterscheidung eines dem ursprünglichen Inhalt der Seele, dem Selbstbewusstsein, fremden Inhaltes. Aber die Frage ist eben die, ob die Thatsachen auf die Priorität des Bewusstseins oder des Selbstbewusstseins hinführen.

Ferner steht nach Ulrici die Enge des Bewusstseins in unmittelbarer Beziehung zur Einheit des Bewusstseins, welche er wie Lotze von dem Bewusstsein der Einheit unseres Wesens unterscheidet. „Die Einheit des Bewusstseins, d. h. die Thatsache, dass wir nur Ein Bewusstsein und nicht mehrere neben oder nach

Digitized by Google

einander haben, lässt sich schlechterdings nicht leugnen und bestreiten. Sie ist vielmehr schon in und mit dem Bewusstsein gegeben und kommt uns auch, sobald wir darauf reflektiren, sofort zum Bewusstsein, indem uns sofort einleuchtet, dass es schlechthin unmöglich ist, ein doppeltes oder mehrfaches Bewusstsein anzunehmen“ .... Das Subjekt, das ein zweifaches Bewusstsein hätte, müsste auch ein zweifaches Selbstbewusstsein, ein zweifaches Ich haben. „Denn das Bewusstsein jeder Vorstellung (Sinnesempfindung etc.) involvirt zugleich das Bewusstsein, dass ich die Vorstellung habe, dass sie meine Vorstellung ist .... Andrerseits ist das Selbstbewusstsein selbst nur möglich, wenn und sofern der Unterschied unseres Selbst von unsern Vorstellungen und den vorgestellten Dingen uns zum Bewusstsein kommt. Dieser Unterschied des Subjekts vom Objekt (das Sichunterscheiden des vorstellenden Ichs von seiner Vorstellung und ihrem Gegenstande) ist der tiefste, fundamentalste, weil das Bewusstsein selbst bedingende Unterschied. Fordert er also die Einheit des Bewusstseins, so ist dieselbe von dem Wesen des Bewusstseins selbst gefordert.“ Die „Einheit des Bewusstseins“ wird von Ulrici als ein weiterer Beweis dafür betrachtet, dass die unterscheidende Thätigkeit der Seele der Grund des Bewusstseins sei. „Denn dieser Grund muss eine und dieselbe, identische, sich gleichbleibende Thätigkeit sein und doch zugleich die Vielheit der sich folgenden einzelnen Erscheinungen, die Mannigfaltigkeit des wechselnden Inhalts unseres Bewusstseins vermitteln. Dieser doppelten Forderung aber genügt von allen im ganzen Umkreis unserer Kenntniss befindlichen Thätigkeiten nur die unterscheidende Thätigkeit, da sie die mannichfachsten Bestimmtheiten „nachzuunterscheiden“ vermag, das Unterschiedene wieder verknüpft, und endlich allein die Thatsache erklärt, dass das Bewusstsein jeder Vorstellung, Sinnesempfindung etc. insofern zugleich das Selbstbewusstsein involvirt, als mir jede Vorstellung stets als meine Vorstellung erscheint, oder, was dasselbe ist, dass jede Vorstellung von dem Be-

Digitized by Google

wusstsein des Ich, das sie hat, begleitet erscheint. Die Thatsache beruht darauf, dass jede Empfindung, Perception etc. nur zur Vorstellung wird, uns nur zum Bewusstsein kommt, sofern und indem unser Selbst (die unterscheidende Seele) sich von ihr unterscheidet, d. h. sie beruht darauf, dass in allem bewusstem Vorstellen implicite die Seele sich selbst als Subjekt einem Objekt gegenüber setzt und fasst."

Von unserm Standpunkt werden wir sagen: Dass mir jede Vorstellung stets als meine Vorstellung erscheint, ist sehr natürlich; denn das Ich kommt erst durch die Vorstellungen zu Stande, und das Selbst hat keinen andern Inhalt als das Ich. Aber mit dieser Erklärung machen wir uns einer petitio principii schuldig, so lange nicht bewiesen ist, dass das Ich und das Selbstbewusstsein Produkte des Bewusstseins sind. Denn der Streit dreht sich eben darum, ob das Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein als das prius zu betrachten sei. Wir brechen daher an diesem Punkte die Kritik der Beweise Ulrici's für seine Theorie ab, indem wir konstatiren, dass sie der Hauptsache nach sich auf zwei unzulässige Voraussetzungen zurückführen lassen. Erstens nennt Ulrici Nervenreiz und Affektion der Sinnesorgane ohne allen Grund Empfindung, um so eine unbewusste Empfindung zu gewinnen und sie durch den unterscheidenden Akt seines selbstbewussten Ich erst zur bewussten Empfindung und damit zum Bewusstsein zu erheben; zweitens trägt er in das Bewusstsein alle Bestimmungen des vermittelten Wissens hinein, welches erst durch die Möglichkeit der sprachlichen Bezeichung zu Stande kommt. Der letztere Irrthum ist der in der Philosophie immer wiederkehrende; man konstruirt ohne Bedenken das von einzelnen Subjekten mühsam erworbene Wissen in das ursprüngliche Bewusstsein des erwachenden Seelenlebens hinein und macht so dasjenige, wovon die ungeheure Mehrzahl der Menschen nie eine Ahnung hat, zum natürlichen geistigen Besitz Aller. Auf diesem Wege hat man den Begriff des Ich von den seelischen Funktionen,

Digitized by Google

durch welche er erzeugt wird, losgerissen, hypostasirt und auf ihr die Lehre von der Priorität des Ich- oder Selbstbewusstseins gebaut, nach welcher vor aller Empfindung äusserer Objekte ein ursprüngliches transcendentes oder mindestens transcendentales Ich bereit sein soll, den von aussen gegebenen Stoff zn dem seinigen zu machen, ihn von sich zu unterscheiden und so zur Erkenntniss der Aussenwelt zu gelangen. Die Berechtigung dieser Lehre untersuchen wir im nächsten Capitel.

Cap. VIII.

Der Begriff des Ich und Selbst. Bergmann's und Baumann's Ansichten.

„Die Welt ist meine Vorstellung", das ist die Schopenhauer'sche Formulirung der Kantischen Lehre, dass wir nur Erscheinungen erkennen, nicht die Dinge an sich. Alles, was im populären Sinne äusseres Objekt heisst, existirt für das Subjekt zunächt nur als blosse Vorstellnng, wie eine kurze Ueberlegung gegen den naiven Realismus leicht darthun kann. Alle von uns nach Aussen projitirten Gegenstände sind unmittelbar nichts Anderes als Affektionen unserer Sinnesorgane, mithin die unmittelbaren Objekte unseres Erkennens nur in unserem Leibe vorhanden. Setzt man nun, wie die populäre Ansicht thut, den Leib = Ich und Selbst, so ist natürlich alles Bewusstsein, alles unmittelbare, wie alles vermittelte Wissen im letzten Grunde Ich oder Selbstbewusstsein. Diese unbestreitbare Thatsache bildet den Ausgangs- und Mittelpunkt aller Philosophie seit Kant; sie wird aber meist dadurch verfälscht, dass man hypothetische Erklärungsversuche mit ihr verbindet und dieses Gemisch von Wahrheit und Dichtung für Thatsachen des Bewusst-

Digitized by Google

seins ausgiebt. Man vermischt kritische und dogmatische Lehren, indem man dem Selbstbewusstsein in jenem wohl zulässigen Sinne das Ich in der vom vorkantischen Dogmatismus gelehrten Hypostasirung substituirt, wobei natürlich von einer Untersuchung des Ichbegriffes nicht die Rede ist.

Da wir die Entstehung desselben und die Unmöglichkeit seiner Abtrennung von den psychischen Thätigkeiten in diesem Capitel nachweisen, so verzichten wir auf eine Bekämpfung der entgegenstehenden Theorieen im Einzelnen und glauben nur auf Bergmann's Theorie eingehen zu müssen, welcher es unternimmt, das Bewusstsein als synthetische Selbstbestimmung des Ich zu erweisen.

Bergmann's Buch: „Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins", macht über die üblichen Auffassungen des Bewusstseins hinaus einen erheblichen Fortschritt dadurch, dass es das Bewusstsein seinem eigentlichen Wesen nach auffasst und die beliebte Gleichsetzung desselben mit dem vermittelten Wissen fallen lässt. Für uns ist eine Auseinandersetzung mit der Theorie Bergmann's umsomehr geboten als wir uns in vielfacher Uebereinstimmung mit seinen philosophischen Ansichten befinden, und er zudem ausdrücklich erklärt (a. a. O. S. 30), dass seine Theorie des Bewusstseins ausschliesslich auf Erfahrung gegründet und durch keine andern Denkoperationen ausgeführt werden solle, als wie sie in den übrigen Wissenschaften zur Anwendung kommen. — Bergmann giebt folgende Definition des Bewusstseins S. 7: „Insofern unter Vorstellen das Wissen in dieser weiten Bedeutung" (nach welcher zu ihm auch das Meinen, Vermuthen, Ahnen, Glauben gehört) „verstanden wird, können wir uns also der Definition, welche Herbart vom Bewusstsein giebt, WW. V. 18, anschliessen: „Es sei die Gesammtheit alles gleichzeitigen, wirklichen Vorstellens."

Wenn hiermit Bergmann die irrthümlichen Auffassungen des Bewusstseins wenigstens insoweit korrigirt hat, dass er das unmittelbare Wissen mit in dasselbe einschliesst, so hat er dagegen in Be-

Digitized by Google

treff der Entstehung des Bewusstseins den hergebrachten Ansichten, welche ohne Rücksicht auf die Erfahrung logisch-konstruktiv verfahren, sich nur zu sehr angeschlossen. Vor Allem ist es der übliche Begriff des Ich, welcher von Bergmann ohne Kritik aufgenommen wird und die weitere Entwickelung ebenso consequent in logischer Beziehung, als willkürlich nach der Seite des thatsächlichen Verhaltens beherrscht. So erklärt Bergmann auf S. 8, die Erkenntnissthätigkeit könne nicht damit beginnen, ein bereits in ihrem Besitze Befindliches fortzubilden, weil nicht das Ich selbst sein Objekt ergriffe, wenn es erst in der auf Grund des Besitzes stattfindenden Bearbeitung existirte.

Ist es denn so über allen Zweifel erhaben, dass im Beginn der Erkenntnissthätigkeit das Ich selbst sein Objekt ergreift, oder ist dies nicht vielmehr die logische Consequenz einer vorgefassten Meinung? Dass das Letztere der Fall sei, scheint aus einer Erklärung über die Entstehung des Bewusstseins hervorzugehen, welche Bergmann in seiner Kritik der „Philosophie des Unbewussten" gegeben hat, phil. Monatshefte III. 415 ffg.: „Das Bewusstsein, behaupten wir also, kann nicht das Produkt unbewusster Faktoren sein; wenn es entsteht, kann es mithin nur aus einem Bewusstsein entstehen. Das Licht, das in unserm Kopfe leuchtet, ist nicht aus der Finsterniss geboren, sondern an einem andern Lichte entzündet, und erlischt es je, so bleibt es entweder erloschen, oder wird an dem ursprünglichen Lichte wieder angezündet. Das Bewusstsein überhaupt ist unentstanden. Jedes einzelne Bewusstsein setzt in seinem Wechsel, seinem Entstehen, Vergehen und Wiederaufleben nothwendig ein ewiges, wandelloses Bewusstsein voraus."

Dieser Standpunkt bringt es mit sich, dass die Erfahrung nicht immer zu ihrem Rechte gelangt, oder im günstigsten Falle der aprioristischen Theorie gemäss eine eigenthümliche Auslegung erfährt. Nach Bergmann hat das Bewusstsein verschiedene Stufen der Entwickelung, deren unterste die Warnehmung als direkte, unmittelbare

Digitized by Google

Erkenntniss ist. Nun heisst es S. 33: „Wir finden in allen, auf die Aussenwelt bezogenen Wahrnehmungen ein letztes Element, welches an sich nicht mehr bewusstes ist", nämlich die Empfindung. Das ist ein Machtspruch; denn es wird nirgends bewiesen, dass die Empfindung an sich unbewusst sei. — Diese an sich unbewusste Empfindung existirt aber nach Bergmann nur in und mit der Wahrnehmung, und ist in dem Sinne, „in welchem wir hier davon reden, und welcher allein als der eigentliche anerkannt werden kann, in dem Sinne des letzten Elements, welches die Analyse im Bewusstsein vorfindet" — bewusste. Diese Behauptung, dass die Empfindung zugleich bewusst und unbewusst sei, wird gestützt durch ein Analogon aus der Geometrie, welche auch „das an sich Unräumliche, das in allem Räumlichen enthalten ist, den Punkt zu ihren Gegenständen zählt." Dass diese Analogie für die Annahme der zugleich bewussten und unbewussten Empfindung irgend etwas beweisen solle, wird Bergmann selbst nicht behaupten.

Nun ist, wie weiter entwickelt wird, die bewusste Empfindung noch nicht Wahrnehmung oder Bewusstsein, sondern nur Bestandtheil der Wahrnehmung in zwiefacher Weise, einmal als subjektiver Zustand, sodann als Empfundenes, oder als Inhalt der Empfindung, die durch das Bewusstsein als ein selbstständiges Wesen dem empfindenden Subjekt gegenübergestellt wird. Ebenso zwiefach verhält sich das wahrnehmende Bewusstsein, welches erstens innere Wahrnehmung ist, insofern es das empfindende Subjekt zum Gegenstande hat, zweitens äussere Wahrnehmung, insofern es das Empfundene auf ein Objekt bezieht. In diesem Akt identificirt sich das wahrnehmende Subjekt, d. i. das Ich, mit dem empfindenden, indem es zugleich sein Wahrnehmen von seinem Empfinden unterscheidet: Synthetische Selbstbestimmung des Ich durch einen bestimmten Empfindungszustand. „Die äussere Wahrnehmung hat die innere zur Voraussetzung, denn sie ist Bewusstsein des Empfundenen als Empfundenen (wie könnte sonst die Empfindung als

Digitized by Google

letztes Element durch ihre Analyse gefunden werden?), das Empfundene kann nicht als solches gewusst werden, ohne dass auch die Empfindung gewusst würde (da es nur als Inhalt der Empfindung Empfundenes ist). Es ist z. B. unmöglich, einen Gegenstand zu sehen, ohne die entsprechende Gesichtsempfindung zu haben, und zwar bewusster Weise.

Umgekehrt werden wir uns keiner Empfindung bewusst, ohne ihren Inhalt, das Empfundene, auszuscheiden und zu objektiviren. Alle bewussten Sinneserregungen finden wir mit einer Unterscheidung unserer selbst als des wahrnehmenden und empfindenden Ich von einem Fremden, einem Nicht-Ich, d. i. mit einer Hindeutung auf die Aussenwelt verbunden. Dieses scheint uns so sehr dem Begriffe der Empfindung wesentlich zu sein, dass wir dieselbe dadurch allein positiv von andern bewussten Seelenzuständen unterscheiden können. Die entgegengesetzte Ansicht, der man allerdings häufig genug begegnet, beruht wohl auf einer Verwechselung des Begriffes der Aussenwelt mit demjenigen der Ursache unserer Sinneserregungen. Zur Aussenwelt ist nämlich auch der eigene Leib zu rechnen, und dass alle Sinnesempfindung in ihrer Warnehmung mindestens auf die entsprechenden Organe, also auf das leibliche Dasein bezogen werden, scheint uns unzweifelhaft."

Zunächst wäre es wünschenswerth gewesen, zu erfahren, was Bergmann unter Empfindung versteht. Denn seine Behauptung: „Es ist unmöglich, einen Gegenstand zu sehen, ohne die entsprechende Gesichtsempfindung zu haben, und zwar bewusster Weise", lässt schliessen, dass er das Wort Empfindung in demselben Sinne, wie Ulrici und viele Physiologen von der unbewussten Affektion der Sinnesorgane braucht. Uns ist kein Mensch bekannt, der im normalen Zustande beim Sehen irgend welche Empfindung im gewöhnlichen Sinne hätte; nur geschwächte Augen werden bei angestrengtem Sehen schmerzhaft afficirt. Was aber die Unterscheidung des wahrnehmenden und empfindenden Ich von der Aussenwelt be-

Digitized by Google

trifft, so besteht sie, so lange nicht philosophische Theorien bestimmend einwirken, in der Unterscheidung des wahrgenommenen Gegenstandes vom eigenen Leibe; dieser ist das Ich, was ausserhalb desselben liegt, das Nicht-Ich. Dass die Sinnesempfindungen in ihren Wahrnehmungen auf die entsprechenden leiblichen Organe bezogen werden, ist in einem gewissen Sinne allerdings „unzweifelhaft"; man weiss nämlich durch Erfahrung, dass man vermittelst der Augen sieht, mittelst der Ohren hört etc., und bezieht demgemäss die Eindrücke der Sinne, aber nur, wenn man sich besonders und ausdrücklich auf das Zustandekommen der Wahrnehmungen besinnt. Diese Beziehung ist keineswegs durch eine directe Empfindung, sondern lediglich durch ein vermitteltes, abstraktes Wissen veranlasst.

Nicht ganz in Einklang mit der Lehre, dass zur Aussenwelt auch der eigene Leib zu rechnen sei, steht die Erörterung auf S. 37: „Dass zugleich eine Ausscheidung und Vervollständigung des Inhaltes dieses subjektiven Zustandes stattfindet, ist eine besondere Eigenschaft der Wahrnehmung, welche Empfindung zum Gegenstande hat; der subjektive Zustand der Empfindung, durch welchen das wahrnehmende Ich sich synthetisch bestimmt, ist eben ein solcher, dass das Ich sich durch denselben in Gemeinschaft mit einem Nicht-Ich findet. Die übrigen subjektiven Zustände, die wir bald als Gegenstände der Wahrnehmung werden kennen lernen, nämlich die Gefühle und die Willensthätigkeiten, haben diese Eigenthümlichkeit der Empfindungen nicht. Die Wahrnehmung derselben ist an sich noch keine Wahrnehmung der Aussenwelt."

Warum nicht, bleibt unklar; wenn der Leib zur Aussenwelt gehört, ist dann z. B. das Gefühl des Hungers nicht eine Veranlassung für das Ich, sich in Gemeinschaft mit einem Nicht-Ich, d. h. hier mit seinem Leibe zu finden? —

Die Möglichkeit einer Verständigung über das Wesen des Bewusstseins und sein Verhältniss zum Selbstbewusstsein ist der

Digitized by Google

Hauptsache nach daran geknüpft, dass eine deutliche und unmissverständliche Begriffsbestimmung des Ich der Untersuchung zu Grunde gelegt wird. Wir werden daher zunächst den Begriff des Ich und im Anschluss daran die Begriffe des Selbst und Selbstbewusstseins festzustellen versuchen.

Der Begriff des Ich ist bisher fast ausschliesslich Domäne der logischen Konstruktion gewesen; um so dringender erscheint eine sich von aller Spekulation und Konstruktion fernhaltende historisch-psychologische Untersuchung desselben geboten. Dass hierbei manche trivial klingende Wahrheit mit unterläuft, ist nicht zu vermeiden, und kann zudem als ein nützliches Gegengewicht gegen die bodenlosen Phantasiegebilde betrachtet werden, deren Herrschaft gerade in dieser Frage noch sehr viel Verwirrung anrichtet.

Mit dem Worte Ich bezeichnen philosophisch nicht gebildete Menschen ihren ganzen Körper, wie er geht und steht, mit Haut und Haaren, wie es in den Junghegel'schen Streitigkeiten über die persönliche Fortdauer nach dem Tode hiess. Darüber hinaus rechnen viele auch das, was ihnen besonders lieb und werth ist, zu ihrem Ich: „Der ritterliche Herr des Mittelalters sah Streitross Rüstung, Lanze und Schwert auf's innigste mit seinem Ich verschmolzen an.“ Von solchen Liebhabereien abgesehen, erscheint jedenfalls der unbefangenen natürlichen Auffassung der solidarische Zusammenhang des Körpers mit dem Ich als selbstverständlich. Auf den naivsten und zugleich schärfsten Ausdruck wurde diese Anschauung von der christlichen Kirche in dem Dogma von der Auferstehung des Fleisches gebracht. Lotze nennt dies zwar die ungebildetste Meinung, doch zieht sie sich nicht nur durch die gesammte Scholastik hindurch, wie deren scrupulöse Untersuchungen über die muthmassliche Beschaffenheit des menschlichen Leibes nach der Wiederbringung aller Dinge beweisen, sondern sie wurde auch von den humanistisch gebildeten Reformatoren unverändert angenommen. Luther hatte noch allerlei Bedenken darüber, wie die

Digitized by Google

Landsknechte, welche während der Türkenkriege in Ungarn einzelne Glieder verloren hatten, und später ohne dieselben in anderen Ländern begraben worden waren, bei der Auferstehung mit vollzähligen Gliedmassen erscheinen könnten. Erst seit der Dualismus der räumlichen und unräumlichen Substanzen eine vielfach angenommene philosophische Lehre wurde, ist die Auferstehung des Fleisches in Misskredit gerathen, und finden sich rationalistische Prediger gemüssigt, das christliche Glaubensbekenntniss nach dem dermaligen „Zeitbewusstsein" zu korrigiren, indem sie die Auferstehung schlechthin bekennen. In der populären Anschauung ist dagegen der Leib vom Ich so unzertrennlich, dass ihr eine persönliche Fortdauer des Ich ohne Leib durchaus unmöglich erscheint. Ihr gilt der ganze Leib für Eins, und der subjektive Ausdruck für diese Einheit ist Ich; vergl. Herbart V. 139: ... „Dennoch ist im ursprünglichen psychologischen Sinne Identität vorhanden, denn der ganze Leib gilt für Eins, weil alle Theilstellungen von demselben innigst verschmolzen sind."

Den vorkantischen Philosophen lag im Allgemeinen die Untersuchung des Ichbegriffes fern; erst seitdem durch die Vernunftkritik alles Objektive in Frage gestellt war, wandte sich die philosophische Spekulation mit Vorliebe dem Ich zu. Kant selbst hat viel dazu beigetragen, die besonnene, rein sachliche Untersuchung des Ichbegriffes zu erschweren, indem er demselben einen ungemessen Werth beilegte. Seine Anthropologie beginnt mit den Worten: „Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andern auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person, und, vermöge der Einheit des Bewusstseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustossen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen; selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken

Digitized by Google

hat, wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken." Nach Kant „scheint dem Kinde gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein, wenn es den Anfang macht, durch Ich zu sprechen; von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. — Vorher fühlte es blos sich selbst, jetzt denkt es sich selbst."

Dass das Kind, nachdem es einmal „Ich" gesagt hat, nie mehr die frühere Bezeichnung seiner Person gebrauche, ist ein Irrthum Kant's, den er durch Beobachtung leicht hätte vermeiden können; denn die Kinder brauchen lange Zeit abwechselnd ihren Vornamen und das Pronomen. Kant's Satz: „Vorher fühlte es blos sich selbst, jetzt denkt es sich selbst", werden wir auch auf alle diejenigen Menschen verwenden müssen, deren primitive Sprache noch nicht zur Bildung der Pronomina vorgeschritten ist, oder erst die dritte und zweite Person des persönlichen Fürwortes gebildet hat. Alle diese haben auch in ihrer „Vorstellung" das Ich nicht, wenn sie auch natürlich äussere Gegenstände von ihrem eigenen Leibe unterscheiden.

Diese Erinnerung an die allmälige Entstehung des Ichbegriffes ist sehr geeignet, alle überschwänglichen Folgerungen aus der gegenwärtigen Existenz desselben auf das richtige Mass zurückzuführen, da sie zugleich über die ursprüngliche Anwendung und Bedeutung desselben uns nicht im Unklaren lässt. Denn es bedarf nur einer kurzen Ueberlegung, um einzusehen, dass die persönlichen Fürwörter lediglich zur Bequemlichkeit des sprachlichen Verkehrs dienen, inhaltlich jedoch durchaus keine andere Bedeutung haben können, als sie die durch sie vertretenen Nomina haben. Der von sich Sprechende bezeichnet daher mit „Ich" ganz dasselbe, was Andere mit seinem Namen ausdrücken, oder was „Du" hinsichtlich der zweiten, „Er" hinsichtlich der dritten Person bedeutet, wie schon von Jacobi und Schleiermacher bemerkt worden ist. Aus diesen

Digitized by Google

Gründen ist das auf einer vorgeschrittenen Culturstufe hervortretende „Ich" mit der Persönlichkeit und der Einheit des Bewusstseins in keinen nähern Zusammenhang zu bringen, als der Eigenname der Person. Wir konstatiren hier noch, dass, nachdem das Bewusstsein durch Bildung der Nomina sich längst als ausgebildet dokumentirt hatte, das vermeintlich ursprüngliche Ichbewusstsein erst auf einer höhern Culturstufe sich einen Ausdruck geben konnte. Denn wir wissen mit genügender Sicherheit, dass die Pronomina ein verhältnissmässig spätes Erzeugniss der Sprachbildung sind.

Das vom Ich Gesagte gilt begreiflicherweise auch vom „Selbst". Auch diesem darf man nicht wohl eine andere Bedeutung beilegen, als dem Worte, worauf es bezogen ist. Demgemäss ist auch das Selbstbewusstsein oder Wissen von sich selbst aufzufassen; wie das Selbst im Allgemeinen zur Unterscheidung dient, so ist durch das Selbstbewusstsein die eigene Person von allem nicht zu ihr Gehörigen unterschieden. Der entscheidende Punkt bleibt immer die Auffassung der Person; versteht man darunter den Leib, so ist Selbstbewusstsein das Bewusstsein vom eigenen Leibe. Hält man den Geist, d. h. die Summe der geistigen Funktionen für den Träger der Persönlichkeit, so ist Selbstbewusstsein das Bewusstsein von dem eigenen Geiste. Nimmt man endlich den wechselnden Zuständen des Körpers und Geistes gegenüber ein einheitliches, untheilbares Substrat der Persönlichkeit an, so ist Selbstbewusstsein das Wissen von dieser Substanz. In jedem Falle bleibt es unzulässig, vom Ich und Selbst und von dem Ich- und Selbstbewusstsein die Persönlichkeit abhängig zu machen; Herbart V. 142: „Durch den Begriff der Seele, nicht aber unmittelbar durch den soeben erklärten des Ich bekommen wir eine richtige Kenntniss von uns selbst."

Für uns ist demnach das Ich nichts Anderes als das persönliche Fürwort, welches in Rücksicht auf seinen Inhalt durchaus bestimmt wird von der Auffassung des Nomens, welches es vertritt.

Digitized by Google

Damit fällt selbstverständlich für uns auch das Ich als „geistiges Realprincip", wie als Gegenstand des „innern Sinnes" oder der „innern Wahrnehmung." Denn wir behaupten, dass es keine andere Wahrnehmung des „Ich" giebt, als die Wahrnehmung der Person, welche durch Ich bezeichnet wird, dass demnach ein Selbstbewusstsein in dem Sinne der Identität des Wissenden und des Gewussten nicht existirt, so wenig als ein Denken des Denkens, ein Erkennen des Erkennens etc. Diese Behauptung führt uns wieder zu Bergmann's Theorie des Bewusstseins zurück, da er zu erweisen versucht, dass das Erkennen seinem Wesen nach Erkennen des Erkennens sei.

Bergmann knüpft „an einige Sätze Schopenhauers an, welche besonders geeignet scheinen, in die Sache einzuführen", nämlich an die beiden Lehren dieses Philosophen, dass es ein Erkennen des Erkennens nicht geben könne, und dass bei der Erkenntniss des Subjekts als wollenden, welche durch die innere Wahrnehmung geschehe, die Identität des Subjekts und Objekts unmittelbar gegeben sei. Die letztere Behauptung, welche nichts als eine von Schopenhauer's Metaphysik erforderte Hypothese ist, geben wir Bergmann ohne Weiteres Preis. Anders aber verhält es sich mit dem Satze, dass es ein Erkennen des Erkennens, oder, was dasselbe ist, ein Vorstellen des Vorstellens nicht gebe. In der von Bergmann citirten Erörterung, welche Schopenhauer über dieses Problem giebt (Satz vom Grunde S. 141), liegt der Schwerpunkt in den beiden Sätzen: „Dein Wissen von Deinem Erkennen ist von Deinem Erkennen nur im Ausdruck verschieden. „„Ich weiss, dass ich erkenne"", sagt nicht mehr, als: ich erkenne, und dieses so ohne weitere Betimmung sagt nicht mehr als Ich (insofern nämlich dieses das gemeinsame Subjekt alles Erkennens ist)."

Bergmann erklärt das von Schopenhauer Gesagte für richtig, kann aber dessen Beziehung zu dem vorliegenden Probleme nicht entdecken, welches ihm eben darin besteht, dass das Erkennen

Digitized by Google

seinem Wesen nach Erkennen des Erkennens ist, und dass mithin ein in sich einfaches Erkennen nirgend angetroffen werden kann. Nun hat aber gerade Schopenhauer ausdrücklich in Abrede gestellt, dass es ein Erkennen des Erkennens gebe, indem er den vermeinten Unterschied desselben vom einfachen Erkennen lediglich als eine Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks bezeichnet. Wenn darüber seine von Bergmann angeführten Worte irgend einem Zweifel Raum lassen könnten, was freilich nicht der Fall ist, so würde derselbe durch seine bündige Erklärung im Anfange seines Hauptwerkes („Welt a. W. u. V." I. 5.) gehoben sein. Doch ist schon die obige Auseinandersetzung an sich vollkommen klar, und nicht ersichtlich, wie Bergmann behaupten konnte S. 64: „Schopenhauer leugnet in der angeführten Stelle offenbar nicht mehr das Erkennen des Erkennens überhaupt, sondern die weitere Verdoppelung des Begriffs, wenn wir so sagen dürfen, nämlich dass das sich selbst erkennende Erkennen sich nun nochmals nach einem Objekte umsehen und ein solches wiederum in sich selbst, in dem sich bereits erkennenden Erkennen finden könne."

Schopenhauer lehrt ausdrücklich: „Dein Wissen (= Erkennen) von Deinem Erkennen ist von Deinem Erkennen nur im Ausdruck verschieden." Und „Ich weiss, dass ich erkenne, sagt nicht mehr, als ich erkenne." Dies muss doch wohl dahin erklärt werden, dass man zwar von einem Wissen oder Erkennen des Erkennens sprechen könne, dass aber hierzu ein sachlicher Grund nicht vorhanden sei. Den Beweis für seine Behauptung hat Schopenhauer erbracht in der auch von Bergmann S. 54 citirten Stelle, Satz vom Grunde S. 140—141. Weil die da gegebenen Auseinandersetzungen noch nicht so deutlich gewesen sind, dass sie vor Missverständnissen bewahrt blieben, müssen sie hier ausführlicher wiederholt werden.

So lange der Satz nicht widerlegt ist, dass jede Erkenntniss Subjekt und Objekt voraussetzt, so lange ist man nicht berechtigt, ein Erkennen des Erkennens in concreto zu behaupten. Dass man

Digitized by Google

davon redet, weil der abstrakte Begriff Erkennen des Erkennens vorhanden ist, wird Niemand leugnen, nur wird man aus der Existenz des abstrakten Begriffes nicht den Schluss ziehen dürfen, dass das damit Bezeichnete auch in concreto existire. Bergmann verkennt die Tragweite des Schopenhauer'schen Satzes: „Freilich lässt sich von allem besondern Erkennen abstrahiren und so zu dem Satze gelangen: „„ich erkenne““, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz: „„für mich sind Objekte““ und dieser identisch mit der: „„ich bin Subjekt““, welcher nicht mehr enthält, als das blosse Ich.“ Gegen diese Ausführung hätte der Beweis geliefert werden müssen, dass die von Schopenhauer als identisch bezeichneten Ausdrücke: „ich erkenne“ u. s. w. keine Abstraktionen seien, umsomehr, als Bergmann behauptet, der Begriff des erkennenden Ich sei aus der Wahrnehmung genommen. Denn damit wird das erkennende Ich für etwas Objektives, in natura rerum Existirendes erklärt, während Schopenhauer das direkte Gegentheil lehrt und Bergmann dazu sagt S. 64: „Das Gesagte ist zwar richtig, aber durchaus keine Antwort auf den Einwand.“ So lange der Satz nicht widerlegt ist, dass das: „ich erkenne“ blosse Abstraktion ist, so lange führt Bergmann seine Streiche in die Luft.“ Zudem schiebt er Schopenhauer Schlussfolgerungen unter, welche diesem nie in den Sinn kommen konnten, S. 65: Schopenhauer argumentirt im Grunde genommen folgendermassen: „Ein sich selbst Bedingendes ist unmöglich; ein sich selbst zum Objekte habendes Erkennen aber wäre ein sich selbst Bedingendes, mithin ist es unmöglich. Nun wissen wir aber andererseits thatsächlich von unserem Erkennen, folglich kann dieses Wissen, dieses Erkennen des Erkennens nicht unter den sich widersprechenden Begriff des sich selbst Bedingenden fallen. — Offenbar ist dieses eine sich selbst vernichtende Gedankenreihe.“

Die Zweideutigkeit, welche diesem Vergleiche einigen Schein verleiht, liegt in der möglichen doppelten Auffassung des Satzes:

Digitized by Google

„Wir wissen thatsächlich von unserem Erkennen.“ Dies wird Schopenhauer nur in dem Sinne zugeben, dass Erkennen im Allgemeinen, ohne bestimmtes Objekt, eine Abstraktion ist, von der man allerdings weiss, wie man auch von dem Begriff Tugend weiss, ohne dass dieser Begriff anderswo als im Denken existirte. Bergmann aber behauptet von seinem Standpunkte aus, dass das erkennende Ich, oder das Erkennen ohne bestimmten Inhalt mehr als eine blosse Abstraktion sei, weil es seinen Ursprung der inneren Wahrnehmung verdanke, und findet diesen ihm allein angehörenden, obendrein unrichtigen Gedanken nun auch bei Schopenhauer wieder.

Bergmann's Begründung für die Behauptung, dass das erkennende Ich aus der innern Wahrnehmung stamme, ist in dem folgenden Satze enthalten S. 65: „Denn ist auch das „„ich erkenne““ ein analytisches Urtheil, so muss doch der Begriff des erkennenden Ich aus der Wahrnehmung genommen sein, damit dieses Urtheil einen Sinn habe, durch den es sich von andern unterscheidet.“

Zum Verständniss dieses Satzes ziehen wir eine frühere Erklärung Bergmann's aus seiner Kritik der Philosophie des Unbewussten heran, nach welcher es längst ein ausgemachter Satz der Erkenntnisslehre ist, dass alle Anschauungen gegeben seien, mithin auch alle Begriffe ohne Ausnahme der äussern oder innern Wahrnehmung ihren Ursprung verdanken. Demnach müsse auch dem Begriff des erkennenden Ich ein concret und real existirendes Ich zu Grunde liegen. Diese Argumentation Bergmann's wäre richtig, wenn Begriff und Anschauung der Vorstellung ihrem Inhalte nach sich deckten; es ist aber gerade das Wesen des Begriffs, dass er keinen correspondirenden reellen Gegenstand hat, sondern eine ideelle Zusammenfassung des mehreren concreten Dingen Gemeinsamen ist. Wie nun von Dingen, so werden auch von Thätigkeiten Begriffe gebildet; die Thätigkeiten gelangen in's Bewusstsein vermittelst der Wahrnehmung, das vielen Thätigkeiten Gemeinsame liefert das Ma-

Digitized by Google

terial zum Begriff. Daher stammen alle Begriffe, welche auf Grund von Wahrnehmungen gebildet sind, allerdings indirekt aus der Wahrnehmung, keineswegs aber können sie direkt Gegenstand der äussern oder innern Wahrnehmung werden. So ist z. B. der Begriff Tugend gebildet aus der Zusammenfassung des in verschiedenen menschlichen Handlungen als wesentlich Erscheinenden; diese Handlungen werden wahrgenommen, aber der Begriff Tugend ist nicht mehr wahrnehmbar. Ganz ebenso verhält es sich mit dem Begriff des Ich.

Wir haben oben gesehen, dass die nicht wissenschaftliche Auffassung das Ich mit dem Körper identificirt. Nun ist dies allerdings eine „ungebildete Meinung", da sie übersieht, dass der Körper nur insoweit mit dem Ich zusammenhängt, als er als Träger der psychischen und geistigen Funktionen betrachtet werden kann. Denn ohne dieselben kann zwar der Körper existiren, aber die Kenntniss von seiner Existenz wird erst durch die psychischen Prozesse ermöglicht, daher das Ich an dieselben unmittelbar gebunden, mit dem Körper aber nur insofern verknüpft ist, als die psychischen Thätigkeiten von ihm bedingt oder verursacht sind. Die Entscheidung dieser Frage fällt der Metaphysik anheim; wenn daher die Lehre der christlichen Kirche zur Wiederherstellung der Persönlichkeit und des Ich nach dem Tode die Auferstehung des Fleisches verheisst, so stellt sie sich damit auf den materialistischen Standpunkt. Umgekehrt stammt die Lehre der Philosophie vom transcendenten Ich aus der spiritualistischen Hypothese gewisser metaphysischer Systeme, die das Wesen des Ich durch die Metaphysik bewiesen voraussetzen und nun die empirische Erscheinungsweise desselben sich nach jenem Dogma zurechtlegen. Für eine empirische Untersuchung des Ich ist natürlich dieses Verfahren durchaus unzulässig; denn sie hat nur das thatsächlich Gegebene, Erscheinende festzustellen ohne alle Rücksicht auf seine Ableitung aus metaphysischen Principien. In dieser philosophisch allein zulässigen Weise untersucht den Begriff

Digitized by Google

des Ich Baumann in seinem Buche „Philosophie als Orientirung über die Welt"; wir geben seine Ausführungen in der Kürze wieder, da wir denselben, soweit sie die beliebte Hypostasirung des Ich bekämpfen und widerlegen, nichts hinzuzufügen haben.

Baumann weist zunächst a. a. O. S. 110 ffg. die bekannten Speculationen J. G. Fichte's ab; das Ich ist weder sein eigenes Produkt, noch Producirendes und Producirtes zugleich, noch Subjekt-Objekt, sondern das Ich existirt nur als Vorstellendes, in und mit dem Vorstellen S. 113: „Unser Ich ist uns gewiss und unzweifelhaft in unserm Vorstellen und Vorstellendsein gegeben, aber weder begrifflich erklärbar, noch irgendwie von anschaulicher Vorstellbarkeit." Gegen die Auffassung des Ich als Subjekt-Objekt sagt Baumann ib.: „Stelle ich erst vor und dann stelle ich noch einmal vor, dass ich vorstelle? Keineswegs. Indem ich vorstelle, ist mitgesetzt alles, was darin liegt: ich, vorstellen, vorstellend sein und zwar als etwas unauflöslich mit einander Verflochtenes, gar nicht Auseinanderwirrbares und zu Zerlegendes. Das Ich stellt sich niemals vor, stellt sich nie als ein Objekt, ein Vorgestelltes gegenüber. Dies ist, so paradox die Behauptung klingen mag, schlechterdings unmöglich. Ich stelle mich vor; was könnte das heissen? es wird das Ich vorgestellt, aber es ist zugleich Vorstellendes; es ist also nicht dasselbe, das Vorstellende als solches ist nicht das Vorgestellte, das sind Unterschiede, die wir alle sehr wohl empfinden. Ich als vorstellend bin nicht als vorgestellt; eben vorstellendsein und vorgestellt sein, macht den Unterschied aus" .... Das Ich theilt das Schicksal des Vorstellens, es ist selbst unvorstellbar, zwar gewiss, sicher, unzweifelhaft, aber nicht klar, nicht deutlich, nicht anschaulich, so wenig wie der Begriff vorstellen und vorstellend sein, dies alles ist. S. 192: „Das Ich überdauert wohl allerlei Einzelvorstellungen, aber Vorstellen, Fühlen und Wollen überdauert es nicht; denn es ist selbst nicht anders als im Vorstellen, Fühlen und Wollen."

Digitized by Google

— Lässt man alles Vorstellen fort, so verschwindet das Ich mit; es hat sein Dasein blos durch sein Vorstellen und anders nicht."

Hiermit hat Baumann die unzertrennliche Verbindung des Ich mit den psychischen Funktionen auf's Nachdrücklichste betont; hinsichtlich der Entstehung des Ich sagt er S. 203: „Wir lernen alle, dass wir einst Kinder waren, kindlich dachten, sprachen und handelten, aber wir haben davon meist keine Erinnerung mehr; unser Ich fängt an mit unserer hellen Erinnerung von unserm Thun und Lassen, Leiden und Geniessen, Denken und Träumen." Damit ist unzweideutig die Priorität des Bewusstseins vor dem Ich- oder Selbstbewusstsein ausgesprochen; Thun und Lassen etc. geht dem Ich voraus, da dieses erst mit der Erinnerung an diese Thätigkeiten anfängt. Der Mensch handelt, leidet, geniesst, denkt und träumt, bevor er sein Ich hat, das erst mit der Erinnerung sich einstellt.

Wir sind mit Baumann der Ansicht, dass das Ich nur mit und in dem Empfinden, Fühlen, Wollen und Vorstellen existirt, und von diesen nur in der Abstraktion, nicht aber in der Wirklichkeit getrennt werden kann. Das Ich und Selbst bedeutet für den natürlichen Menschen den eigenen Leib im Gegensatze zu Objekten ausser ihm, daher Selbstbewusstsein die Unterscheidung des Leibes von der Aussenwelt, als dem Objekt des Bewusstseins. Eine direkte Wahrnehmung des Ich giebt es nicht, weil ein direktes Vorstellen des Vorstellens, Fühlen des Fühlens etc. unmöglich ist; man weiss von seinem Erkennen und Wissen nur begrifflich, nie unmittelbar.

Digitized by Google

Cap. IX.

Entstehung der Wahrnehmungen und Vorstellungen aus den Sinnesgefühlen. Entgegenstehende Meinungen.

Den Begriffen des Ich und des auf ihm beruhenden Selbstbewusstseins haben wir an dieser Stelle eine so ausführliche Untersuchung gewidmet und soweit dies möglich, das transcendente Ich als eine leere Fiktion zu erweisen versucht, um nicht bei unserer späteren Prüfung des Verhältnisses zwischen Wille und Vorstellung von dem Einwand gestört zu werden, dass wir in unsern positiven Darlegungen einen thatsächlich vorhandenen psychischen Faktor ignorirt hätten. Um so kürzer können wir die Verwandlung der mit Lust oder Unlust verbundenen Empfindungen der Sinne, gleichsam der Sinnesgefühle, in die Wahrnehmungen und Vorstellungen behandeln.

Schon oben haben wir, theilweise im Anschlusse an Bergmann, gezeigt, dass von einer Empfindung im strengen Sprachgebrauch nur dann die Rede sein kann, wenn sie empfunden, d. h. unmittelbar wahrgenommen, nicht indirekt erschlossen wird. Was dem Subjekt erst nachträglich bekannt wird, das mögen Vorgänge im Organismus gewesen sein, welche unter bestimmten Umständen zu Empfindungen werden können, also, wie wir es früher ausgedrückt haben, die objektiven Bedingungen zu Empfindungen, wie Nervenreize und unbewusst gebliebene Affektionen der Sinnesorgane, keinesfalls aber sind es schon Empfindungen. Dasselbe gilt von den Gefühlen, welche ebenfalls nur dann existiren, wenn sie vom Subjekt unmittelbar gefühlt werden. Wo also Empfindungen und Gefühle, da ist eo ipso Bewusstsein, nämlich bewusste Empfindungen und Gefühle, mögen diese nun begrifflich ausgedrückt werden können oder nicht; die Existenz des Bewusstseins ist nicht an Begriffe und Worte gebunden. Wenn Jemand, sei er Kind oder Er-

Digitized by Google

wachsener, sehr heftige Schmerzen hat, so können diese eine Zeitlang den ganzen Inhalt seines Bewusstseins ausmachen, und zwar ohne dass er diese Schmerzen mit dem terminus technicus bezeichnen kann; dürfen wir ihm darum das Bewusstsein oder das Wissen von seinem Schmerzgefühle absprechen?

Wenn nun nach einer von uns oben erwähnten, hinlänglich beglaubigten Lehre der Physiologie alle, selbst die scheinbar gleichgiltigsten psychischen Thätigkeiten von Processen begleitet sind, die nur ihrer geringen Stärke wegen nicht als Gefühle empfunden werden, so dürfen wir schliessen, dass die für das Bewusstsein von Lust und Unlust freien Wahrnehmungen und die aus ihnen entspringenden Vorstellungen nichts Anderes sind, als die abgeschwächten, in der ersten Kindheit und auch unter besondern Umständen später wieder mit Gefühlen verbundenen Sinnesempfindungen. Weil von ihnen das Weltbewusstsein und alle Erkenntniss äusserer Objekte ausgeht, sind sie die conditio sine qua non alles Wissens und haben dadurch einen ganz unvergleichlichen Werth. Aber diese in Bezug auf ihre Bedeutung gerechte Werthschätzung darf nicht dazu verleiten, den Wahrnehmungen und Vorstellungen, weil sie höhern Zwecken dienen, auch einen höhern Ursprung anzudichten.

Die Vorstellungen im engern Sinne betrachten wir als Reproduktionen der Sinnesempfindungen oder (sive) Wahrnehmungen. Gegen diese Auffassung macht Bergmann geltend a. a. O. S. 106, dass dabei die bewusste Beziehung des Vorstellungsbildes als Bildes auf ein reales Dasein übersehen werde; diese aber sei etwas der Vorstellung Eigenthümliches und könne sich in der Wahrnehmung niemals entwickeln. — Diese Unterscheidung wird jedoch von der Erfahrung nicht bestätigt; die Vorstellung führt keineswegs die „bewusste Beziehung des Vorstellungsbildes als Bildes auf ein reales Dasein" mit sich. Im wechselnden Spiel unsers Vorstellungslaufes tauchen Vorstellungen auf und nieder, ohne die geringste Beziehung

Digitized by Google

zur Aussenwelt dem Subjekt in's Bewusstsein zu rufen, oder überhaupt einen Gedanken zu erwecken. Reflektiren wir jedoch auf unsere Vorstellungen, so wissen wir im normalen Geisteszustande, dass sie durch nichts ausser unserm Leibe Existirendes direkt veranlasst sind. Dagegen wird die Wahrnehmung vom natürlichen Menschen blos auf äussere Gegenstände bezogen, während der philosophisch Gebildete sich zuweilen, aber bei weitem nicht in allen Fällen, besinnt, dass die Wahrnehmung in ihm durch äussere Einwirkung verursacht ist; meistens wird er aber aus alter Gewohnheit die einfache Wahrnehmung wie der Laie ohne jeden weitern Gedanken haben, als dass er eben etwas wahrnimmt. Es liegt also nicht in der Vorstellung, sondern in der Wahrnehmung, sobald auf sie reflektirt wird, die Beziehung auf ein reales Dasein.

Für die Entstehung der Vorstellung durch Reproduktion der Wahrnehmung spricht am Entschiedensten die unleugbare Thatsache, dass die Deutlichkeit, ja selbst das Eintreten der Vorstellung überhaupt, von der Intensivität und Wiederholung der Wahrnehmung abhängig ist. Die Vorstellung eines Freundes wird z. B. bei Nennung seines Namens uns sofort in das Bewusstsein treten, während wir uns vergebens abmühen, die Gesichtszüge eines Mannes uns vorzustellen, den wir nur einmal oder einige Male vor längerer Zeit unter gleichgiltigen Umständen gesehen haben, wenn wir auch seines Namens uns erinnern.

Ein eigenthümliches Argument für seine Theorie bringt Bergmann aus der „Innenwelt" bei; S. 107: „Wie will man erklären, dass wir uns den Zahnschmerz vorstellen können, ohne ihn zu haben, und zwar gerade die Schmerzhaftigkeit und sogar deren Grad, wenn diese Vorstellung nichts ist als eine abgeschwächte Wahrnehmung?" Ehe man dies erklären kann, muss erst die Thatsache selbst ausser Zweifel stehen; hiervon scheint aber das Gegentheil stattzufinden, da eine grössere Anzahl von Subjekten auf Befragen angab, dass sie das Gefühl des Zahnschmerzes durch die Vorstellung sich nicht im

Digitized by Google

Entferntesten zurückrufen könne. Die Selbstbeobachtung ergiebt nur, dass man sich den Ort und die Richtung des Zahnschmerzes einigermassen zu vergegenwärtigen im Stande ist, und zwar desjenigen, den man erst vor kurzer Zeit gehabt hat, während von einem länger vergangenen Schmerze nur das abstrakte Wissen ohne alle Vorstellungselemente zurückgeblieben ist.

Die seiner Theorie entgegenstehende Thatsache, dass in Träumen und Visionen Vorstellungen und Wahrnehmungen verwechselt werden, sucht Bergmann dadurch zu beseitigen, dass er „im äussersten Falle" solche Träume und Visionen nicht auf Vorstellungen, sondern wirklich auf Wahrnehmungen beruhen lässt; S. 108: „Man darf nur nicht vergessen, dass der Unterschied zwischen Wahrnehmungen wirklich vorhandener Gegenstände und solcher, die von der Seele gleichsam erdichtet sind, für die gegenwärtige Untersuchung ohne Bedeutung ist. Wahrnehmung heisst uns eben jede Erkenntniss, die nicht die Zurückbeziehung auf frühere in sich schliesst, bezüglich der äussern Gegenstände auf Empfindung beruht und bezüglich der innern reale Zustände des Ich erfasst. Jedoch wird von den in Rede stehenden Zuständen schwerlich erwiesen werden können, dass sie nicht auf Vorstellungen beruhen. Unsere Erklärung stützt sich auf die Unterscheidung des Bewusstseins, insofern es vorstellt, oder, nach einem früheren Ausdrucke, des der Vorstellung adjektivischen Bewusstseins von dem Bewusstsein, welches sich mit den Vorstellungen und den psychischen Wirkungen derselben beschäftigt. Das erstere kann sich nicht täuschen, wohl aber das letztere."

Gegen diese Argumentation führen wir die folgenden unbezweifelbaren Thatsachen an. In Träumen, Visionen und Hallucinationen gelten die Vorstellungen dem Subjekt unmittelbar für Wahrnehmungen, d. h. als durch ausser ihm existirende Gegenstände veranlasst; erst das vermittelte Wissen, die Erfahrung, kann dahin belehren, dass die Bilder aus dem eigenen Innern stammen. In Zu-

Digitized by Google

ständen der Hallucination bei psychologisch gebildeten Subjekten kommt es nun vor, dass sie unmittelbar die äussern Gegenstände als existirend wahrnehmen, während sie mittelbar dieselben als Trugbilder erkennen, wozu gerade die Zurückbeziehung derselben auf frühere Wahrnehmungen das Mittel ist. Werden wir in diesen Fällen behaupten dürfen, dass diese Wahrnehmungen vom Subjekt nicht auf frühere bezogen werden, dass sie auf Empfindung beruhen und dass sie das Ich erfassen? Zudem lehrt die Vergleichung der Objekte der Phantasiegebilde, welche bei Hallucinationen wahrgenommen werden, dass dieselben je nach dem Bildungsgrade sehr verschieden sind, dass also die Vorstellungen in derartigen Zuständen abhängig sind von dem Material, welches die Kranken früher in sich aufgenommen haben. Auch dieser Umstand spricht deutlich genug für die Ansicht, dass die Vorstellungen blosse Reproduktionen der Wahrnehmungen sind. —

Die von uns vorgetragene Lehre vom Bewusstsein und Vorstellen ist unter dem Namen Sensualismus bekannt; sie wird im Allgemeinen von den Philosophen perhorrescirt und im Ganzen mit den Gründen bekämpft, die wir bei der Untersuchung der Theorieen Ulrici's und Bergmann's kennen gelernt haben. Wir gedenken in der Kürze noch einiger Einwendungen, mit welchen Baumann den Sensualismus widerlegt zu haben glaubt; er sagt a. a. O. S. 384: „Der Sensualismus will alle Erkenntniss von den Sinnen herleiten, von der äusseren Erfahrung. Dass es aber Sinne als etwas Aeusseres zur Seele, als etwas Anderes denn als blosse Vorstellungen giebt, wissen wir nicht durch diese Sinne, nicht durch äussere Erfahrung, nicht sensualistisch, sondern blos durch den Idealismus selbst, welcher von sich aus und sich selber beibehaltend dazu fortgeht, äussere Dinge und also auch unsern Körper mit seinen Sinneswerkzeugen als etwas unabhängig von unserem Vorstellen und zwar als äussere Existenz anzunehmen. Die Grundlage des Sensualismus, wäre dieser wahr, würde daher rein und streng idealistisch sein."

Digitized by Google

Baumann hat als die letzte oder Urthatsache alles Wissens im philosphischen Sinne das „Ich stelle vor" erwiesen; es versteht sich, dass ein Vorstellen ohne Vorgestelltes, ohne bestimmten Inhalt nur eine begriffliche Bezeichnung, eine Abstraktion aus einer Mehrheit einzelner concreter Verstellungen ist; wenn ich in Wirklichkeit vorstelle, so stelle ich immer einen bestimmten Inhalt vor. Erklärt man nun, wie Baumann, diesen Inhalt durch die Existenz äusserer Objekte, die nicht durch die Vorstellungen erzeugt sind, sondern von denen ich allerdings erst durch das Vorstellen weiss, so verhält es sich auf diesem Standpunkt ganz ebenso mit unsern Sinnen; wir wissen, streng philosophisch betrachtet, von ihnen nur als vorgestellten, wir machen aber ihre äussere Existenz nicht von diesem Vorstellen abhängig. Da wir nun nach Baumann's eigenen Worten auf S. 203 einst Kinder ohne Ich waren, das Ich aber zum Vorstellen nothwendig gehört, so waren wir, d. h. unser Organismus einst auch ohne Vorstellen. Allmälig bildeten sich Vorstellung und Ich; woraus aber sie sich gebildet haben, das erfährt man nicht durch logische Analyse des „Ich stelle vor", sondern durch psychologisch-genetische Erforschung der Entwickelung des Vorstellens. Die logische Analyse des Philosophen entdeckt den letzten festen Punkt des philosophisch allein so zu nennenden Wissens; sie geräth aber, wie immer, mit den Thatsachen in Widerspruch, wenn sie die Ergebnisse ihrer Forschung auf das Bewusstsein und Wissen des ungebildeten Intellects überträgt. Dieses Fehlers scheint sich uns Baumann in der angeführten Stelle S. 384 schuldig gemacht zu haben; „dass es Sinne als etwas Aeusseres zur Seele giebt" etc., dies wird vom Philosophen, der alles Aeussere nicht mehr wie der Laie unmittelbar hat, sondern erst erschliesst, allerdings nur durch das Medium der Vorstellung gewusst, d. h. sein Wissen von dieser Thatsache bekommt seinen festen Halt erst in der „Urthatsache" des „Ich stelle vor". Das nicht philosophische Wissen von den Sinnen aber stammt nicht aus dem „Ich stelle vor", sondern

Digitized by Google

aus den Sinnen selbst; nur durch die Sinne weiss der Naturmensch, dass er Sinne hat. Dagegen weiss er nicht, dass er vorstellt, ja unzählige Menschen wissen von den Sinnen, aber nicht von der Seele, sondern nur von dem sinnlich Wahrnehmbaren, wie auch alle Philosophen als Menschen zuerst die Sinneswahrnehmungen und dann das Wissen im strengen Sinne haben.

Das Gesagte trifft auch die beiden folgenden Behauptungen Baumann's S. 385: „Aber auch im Verlauf der Naturerkenntniss hat sich herausgestellt, dass dieselbe gar nicht eine blosse Aufnahme durch die Sinne ist, dass es erstens eine Unterscheidung giebt zwischen der rohen nächsten Wahrnehmung und der kunstmässigen und indirecten. Diese Unterscheidung drängt sich gar nicht so auf, erst bei scharfem Beobachten und beim Nachdenken über die verschiedenen Ergebnisse der einen und der andern Wahrnehmung stellt sie sich heraus; nicht nur Aufmerksamkeit von Seiten unseres Geistes ist dazu nöthig, sondern ein künstliches der Wahrnehmung zu Hilfe kommendes Erfinden und Entdecken. Zweitens, die letzten Thatsachen, zu welchen wir so in der äusseren Natur hingeführt werden, sind nicht mehr sinnlich wahrnehmbar, sie beruhen blos auf indirectem Beobachten und Versuchen, ja die Meisten sind dabei der Lockung erlegen, aus dem nicht mehr sinnlich Wahrnehmbaren in ein Uebersinnliches hinüberzuschreiten, was wir verwarfen als einen unerlaubten Sprung, der sich nicht einmal entschuldigt durch den Schein grösserer Erklärbarkeit der Dinge; wenn man ihn gemacht hat, wird im Gegentheil alles unerklärlicher."

Diese Erörterungen sind berechtigt gegen gewisse Richtungen des Sensualismus und Materialismus, die in ihrer einseitigen Reaction gegen die früher üblichen aprioristischen Konstruktionen der Philosophen nun ihrerseits mit den Thatsachen in Konflict gerathen. Wenn der Sensualismus „alle Erkenntniss von den Sinnen herleiten will", in der Bedeutung, dass die Sinne allein den zureichenden Grund für alle, auch die philosophische Erkenntniss abgeben sollen,

Digitized by Google

so ist dies ein Irrthum, der leicht aufgedeckt werden kann. Wenn aber auf Grund unzweifelhafter Thatsachen behauptet werden muss, dass alle Erkenntniss von den Sinneswahrnehmungen ausgeht, obgleich sie zur philosophischen, d. h. wahren Erkenntniss erst durch den Hinzutritt anderer geistiger Funktionen gelangen kann, so ist der Beweis des Gegentheils ebenfalls durch Thatsachen, nicht aber durch ein logisches Raisonnement zu führen, ausser wo es sich um innere Widersprüche der sensualistischen Theorie handelt. Diese sind aber nicht vorhanden, solange der Sensualismus nur die Entstehung der Vorstellungen aus den Sinneswahrnehmungen behauptet. Er wird Baumann zugestehen, dass wirkliche und wahre Naturerkenntniss nicht durch die „rohe und nächste" Wahrnehmung gewonnen wird, und dass die Elemente, zu welchen die Naturerkenntniss gelangt, nicht mehr sinnlich wahrnehmbar sind, sondern Operationen des Geistes erfordern, von welchen die Sinneswahrnehmungen sogar durchaus ferngehalten werden müssen. Ebenso wenig hat der psychologische Sensualismus Grund, die von Baumann drittens angeführten mathematischen Vorstellungen, die Begriffe von Substanz, Ursache und Wirkung, als ausschliesslich durch die Sinneswahrnehmungen erzeugt, für sich in Anspruch zu nehmen. Nur das wird er mit vollem Rechte behaupten, dass die geistigen Thätigkeiten, denen jene Vorstellungen und Begriffe ihren Ursprung verdanken, das Material zu denselben aus der sinnlichen Wahrnehmung entnommen haben, da er eine geistige „Urzeugung", ein Erschaffen aus nichts so lange leugnen muss, bis der Beweis des Gegentheils erbracht ist. —

Entgegen der Ansicht, welche bewusste Empfindungen und Gefühle als letzte Elemente des Bewusstseins ansieht, die keiner weitern Ableitung aus physischen Momenten fähig sind, versucht v. Hartmann, die Entstehung des Bewusstseins auf eigenthümliche Weise aus dem Widerstreit des unbewussten Willens gegen die unbewusste Vorstellung zu erklären. Seine metaphysischen Voraus-

Digitized by Google

setzungen, worunter auch die unbewusste Vorstellung begriffen ist, lassen wir hier unerörtert; soweit er jedoch Thatsachen zur Begründung seiner Theorie heranzieht, erscheint eine Prüfung derselben geboten.

Die Ansicht, welcher das Bewusstsein blos in der Form der Sinnlichkeit besteht, fertigt v. Hartmann durch Berufung auf das Unbewusste kurz ab, welches „die Form der Sinnlichkeit gedacht haben muss, sonst hätte es dieselbe nicht so zweckmässig schaffen können". Dasselbe Argument braucht er gegen die Annahme, dass das Bewusstsein in dem Inhalte der Vorstellung liege; denn derselbe Inhalt könne auch unbewusst gedacht werden. Weil also weder Inhalt noch Form der Vorstellung das Wesen des Bewusstseins begründen, so muss zur Etablirung desselben ein Accidens von anderswoher zur Vorstellung hinzukommen. „Der gewöhnliche Irrthum schreibt sich daher, dass man an das Bewusstsein meistens als an etwas nur der Vorstellung Inhärirendes denkt, indem man das Bewusstwerden von Lust und Unlust vergisst."

v. Hartmann hat es unterlassen, direkt und ausdrücklich zu bestimmen, was er unter Bewusstsein versteht; doch lassen uns seine anderweitig gegebenen Auseinandersetzungen über das Verhältniss des Bewusstseins zum Unbewussten über seine Auffassung nicht in Zweifel. Im XI. Cap. der Phil. d. Unbew. betrachtet er das Unbewusste und das Bewusstsein in ihrem Werthe für das menschliche Leben und hebt als Leistungen des Bewusstseins hervor, dass es vor Täuschungen der Erkenntniss durch den Einfluss von Affekten bewahre, z. B. die optimistische Auffassung des Interesses und der Hoffnung, wie das Schwarzsehen der Furcht auf das richtige Mass zurückführe. Ferner verhindere das Bewusstsein Unbedachtsamkeit und Unentschlüssigkeit, setze vernünftige Zwecke und finde zu diesen die richtigen Mittel, bewahre somit die Menschen vor der leider so häufigen Dummheit, lehre nicht unter dem Eindruck des unmittel-

Digitized by Google

baren Affektes, sondern nach dem Princip des grösstmöglichen eigenen Gesammtglückes handeln u. s. w.

Es ist deutlich, dass in allen diesen Fällen das „Unbewusste" zum Irrthum führt und der Werth des Bewusstseins von v. Hartmann darin gefunden wird, dass es diese Täuschung vermeiden lehrt.

Hiermit geht v. Hartmann weit hinaus über den von uns oben erwähnten Standpunkt von Rosenkranz und Ulrici. Diese setzen das Bewusstsein gleich dem vermittelten Wissen, welches durch Vergleichung der unmittelbaren Erkenntnisse gewonnen wird, v. Hartmann aber will nur das Wissen im strengsten Sinne, die wahre Erkenntniss als Bewusstsein gelten lassen und nennt das natürliche, unter dem Einfluss des Willens stehende Bewusstsein das Unbewusste. Da dieses den einzigen Gedankeninhalt der meisten Menschen bildet, so musste er folgerichtig allen nicht psychologisch Gebildeten das Bewusstsein absprechen; denn was er in der citirten Stelle als Vorzüge des Bewusstseins anführt, das sind die Resultate psychologischer Untersuchungen, welche vermittelst allgemeiner Theorien die Irrthümer des unmittelbaren konkreten Bewusstseins korrigiren. Der Irrthum v. Hartmann's stammt aus der unzulässigen Identificirung des Bewusstseins mit dem bewussten Denken und Ueberlegen: die Menschen sind nicht unbewusst, aber sie denken meist unbewusst, eine Unterscheidung, deren Unterlassung zu entgegengesetzten Fehlern führen kann und geführt hat. Die früher übliche Anschauung meinte, weil der Mensch Bewusstsein habe, deshalb denke, d. h. verknüpfe und trenne er die Elemente des Bewusstseins auch mit Bewusstsein; v. Hartmann meint, weil das Denken meist ohne Bewusstsein vor sich gehe, deshalb habe der Mensch kein Bewusstsein ohne bewusstes Denken. Auch ihm ist das Denken im engern Sinne das „Theilen, Vereinen und Beziehen der Vorstellungen" (a. a. O. 270); alles Denken setzt demnach die Vorstellungen schon voraus, und mit diesen ist das Bewusstsein vorhanden. Nun kann die Operation des Denkens unbe-

Digitized by Google

wusst erfolgen, aber die Elemente, mit denen es operirt, sind aus dem Bewusstsein genommen; dies ist so lange eine feststehende Wahrheit, bis ein Fall des Gegentheils aufgezeigt ist.

Dieses „Unbewusste" reicht zur Erklärung der psychologischen Thatsachen vollständig aus, wie denn auch der übliche Sprachgebrauch nichts anderes unter unbewusst versteht, als den Mangel des bewussten Denkens oder Nachdenkens, keineswegs aber das Fehlen des Bewusstseins überhaupt. Weil aber v. Hartmann beides nicht unterschied, deshalb machte er das Bewusstsein vom bewussten Denken abhängig und kehrte somit das faktische Verhältniss beider um. Hierdurch war er nun gewissermassen genöthigt, für das unbewusste Denken die unbewusste Vorstellung zu substituiren, d. h. unbewusste Denkoperationen mit unbewussten Elementen anzunehmen und so zwei Gebiete sich schroff entgegenzustellen: die unbewusste Vorstellung und das unbewusste Denken einerseits, die bewusste Vorstellung und das bewusste Denken andererseits. In Wirklichkeit aber finden wir beides vereint: das unbewusste Denken ist die durch den psychischen Mechanismus ohne Zuthun des Bewusstseins erfolgende Verknüpfung etc. bewusster Vorstellungen; das bewusste Denken ist ebenfalls die Operation mit bewussten Vorstellungen, wird aber durch die Rücksicht auf einen bestimmten Zweck geleitet, während das unbewusste Denken ein natürlicher und nach den Naturgesetzen sich vollziehender Process ist. So sind in psychologischer Hinsicht beide darin gleichartig, dass sie mit Elementen des Bewusstseins operiren; ungleich werden sie durch ihre Beziehung zu theoretischen oder praktischen Zwecken, die beim unbewussten Denken dem Subjekte zufällig ist, beim bewussten dagegen gewollt wird. —

Die empirischen Beweise v. Hartmann's für seine Theorie beweisen theils nur, dass die vermittelte Erkenntniss nicht sofort durch das unmittelbare Bewusstsein gegeben sei, theils stimmen sie nicht ganz mit der Wirklichkeit überein. Er behauptet, dass das

Digitized by Google

Gefühl der Lust nicht an und für sich bewusst werde, denn erst im Alter von mehreren Monaten zeigten die Kinder den Ausdruck der Lust in ihren Mienen; ferner hätten verhätschelte Kinder so gut wie gar keinen Genuss von ihren unbewusst bleibenden Willensbefriedigungen. „Ziemlich den einzigen Genuss haben sie von sinnlichen Befriedigungen (Genäsch), weil ihnen hier die Sorgfalt der Umgebung die unangenehmen Vergleiche nicht ersparen kann. Wie sehr aber unsere Behauptung auch bei Erwachsenen zutrifft, wird wohl jeder Menschenkenner zugeben; denn jede Art von Befriedigungen, welche ohne Unterbrechung durch Nichtbefriedigungen dauernd wiederkehrt, hört auf eine bewusste Befriedigung, d. h. ein bewusster Genuss zu sein, sobald man anfängt zu denken: es muss ja so und kann gar nicht anders sein. Dagegen tritt auch eine kleine Befriedigung um so lebhafter als Lust ins Bewusstsein, je deutlicher man erkennt, dass man sie äussern Umständen verdankt, weil man sie sich trotzdem, dass man sie immer gewollt hat, so selten hat verschaffen können."

V. Hartmann hat hier im Interesse seines Systems eigenthümliche Auslegungen der Erfahrung gegeben. Dass Kinder erst nach Verlauf einiger Monate ein Lächeln nebst dem damit verbundenen freudigen Ausdruck im Allgemeinen hervorbringen, ist ebenso richtig als aus physischen Ursachen einfach und vollständig erklärt. Denn die Analogie mit der Entwicklung anderer Fähigkeiten gebietet anzunehmen, dass das Kind zur Hervorbringung des Mienenspiels, welches als sein erstes Lächeln erscheint, längere Uebung nöthig und daher längst Versuche, den Ausdruck seiner Lust zu zeigen, wenn auch ohne sichtbaren Erfolg, gemacht hatte. Unsere heutigen Anschauungen schliessen die Annahme des plötzlichen Uebergangs eines Zustandes in einen durchaus von ihm verschiedenen unter allen Umständen aus und fordern somit im obigen Falle eine durch Uebung bewirkte Ausbildung der Gesichtsmuskeln zur Erzeugung eines Ausdruckes der Lust. Zudem wird der genauern Beobachtung

Digitized by Google

die stille Befriedigung des Kindes, welche sich nach der Erfüllung seiner Wünsche in seinem ganzen Verhalten kund giebt, auch ohne besondern Ausdruck offenbar.

Die fernere Behauptung in der citirten Stelle, dass verhätschelte Kinder ebenso wenig wie Erwachsene, welche mit Leichtigkeit jeden Wunsch befriedigen können, einen Genuss von ihren Willensbefriedigungen hätten, weil dieselben grösstentheils unbewusst blieben, dass dagegen auch eine kleine Lust, die man trotz fortwährenden Wollens sich nur selten verschaffen kann, um so lebhafter ins Bewusstsein träte, stimmt ebenfalls nur scheinbar mit der Erfahrung überein. Nicht das Lustgefühl, sondern die reflektirte Erkenntniss, dass man einmal eine Lust gehabt habe, wird durch die Vergleichung gefördert, und dieses indirekte, mittelbare Bewusstsein der Lust wird allerdings nicht leicht bei fortgesetzter Befriedigung des Willens entstehen, weil diese der Reflexion überhaupt hinderlich ist.

Die Behauptung v. Hartmann's, dass jede Willensbefriedigung aufhöre ein bewusster Genuss zu sein, sobald man anfange zu denken: es muss ja so und kann nicht anders sein, ist nur theilweise richtig und hat, soweit sie richtig ist, einen andern Grund als den angegebenen.' Zunächst wollen Kinder wie Erwachsene erfahrungsmässig die absolute Fortdauer der Willensbefriedigung und stellen sich dieselbe auch als unwandelbar vor; ein Zustand des Glücks, in welchem sie durch den Gedanken des möglichen Aufhörens sehr unangenehm berührt werden, daher sie diesen nach Kräften fern zu halten suchen. Wenn aber bei weniger starken Willensrichtungen die Gewissheit ihrer dauernden Befriedigung dem bewusst denkenden und über seine Triebe und Gefühle reflektirenden, also schon relativ willensfreien Subjekt den Genuss zu vermindern oder ganz aufzuheben scheint, so ist in solchen Fällen das wirkliche Verhältniss umgekehrt. Nicht die Reflexion über den Genuss schwächt den Eindruck der Lust ab, sondern die geringere oder gänzlich mangelnde Befriedigung des Willens erzeugt vielmehr die Reflexion über den

Digitized by Google

Inhalt des Willens. Denn die Erfahrung lehrt an unzähligen Beispielen, dass der natürliche Mensch die Objekte eines sehr starken Begehrens und dem entsprechenden Lustgefühles zwar häufig genug in der Vorstellung reproducirt, keineswegs aber Betrachtungen über ihre Natur, ihre Ursachen, ihre Fortdauer und ihr Aufhören anstellt. Unter den endlosen Fragen neugieriger Kinder wird man so wenig die Frage vernehmen: Warum schmeckt der Zucker süss? wie etwa aus dem Munde eines stark Verliebten das Bedenken: Warum heirathet man? oder von einem Geizhals Reflexionen darüber, warum er Schätze auf Schätze häuft, ob diese ihm immer bleiben werden u. s. w. Daher wird eine nähere Betrachtung in jedem Falle ergeben, dass der Gedanke: es kann nicht anders und muss immer so sein, und die mit ihm gleichzeitig eintretende Verminderung oder gänzliche Aufhebung des Lustgefühls die Wirkung eines gewissen Ueberdrusses ist, nicht aber umgekehrt seine Ursache. — Was endlich die Behauptung betrifft, dass eine immer gewollte, aber selten realisirte Befriedigung des Willens um so lebhafter ins Bewusstsein trete, so ist sie an sich richtig, aber auf andere Weise genügend erklärt. Eine immer gewollte Willensbefriedigung lenkt das Bewusstsein unaufhörlich auf das Objekt des Willens hin und verursacht dadurch eine gesteigerte Aufmerksamkeit während der wirklichen Befriedigung des Willens, daher diese dann gewöhnlich sehr deutlich gewusst, aber oft viel schwächer als Lustgefühl empfunden wird. Diese Erfahrung bestätigt die obige Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren Bewusstsein der Lust, welches eben das Lustgefühl selbst ist, und dem nachträglichen, vermittelten Wissen davon, dass man eine Befriedigung des Willens gehabt hat.

Die Thatsachen erweisen sich dem Versuche v. Hartmann's, die Entstehung des Bewusstseins aus einer Gegenwirkung unbewusster psychischer Momente zu erklären, nicht günstig und lassen die Annahme unerschüttert, dass die Form der Sinnlichkeit die dem Bewusstsein eigenthümliche sei. Ob diese Form auch der unbe-

Digitized by Google

wussten Geistesthätigkeit zukomme, ob die Existenz der unbewussten Vorstellung eine wahrscheinliche oder nothwendige Hypothese sei, werden wir, soweit es für unsere Untersuchung in Betracht kommt, im Folgenden erörtern.

Cap. X.

Die unbewusste Vorstellung.

Die von Vorurtheilen und Irrthümern aller Art erfüllte Anschauung früherer Zeiten, welche wir in den Ansichten Ungebildeter und Gebildeter ganz oder theilweise noch heute beobachten können, sprach dem Bewusstsein fast unumschränkte Herrschaft nicht nur über die geistigen und physischen Thätigkeiten, sondern sogar über den Körper und seine Funktionen zu. Die fortschreitende empirische Erkenntniss hat diese Ansicht allmälig aus der Wissenschaft hinausgeworfen und etwa das direkte Gegentheil als wahr erwiesen; auch die Philosophie hat sie, abgesehen von einigen Theosophen und Mystikern, im Ganzen fallen lassen. Nach menschlicher Art hat man jedoch wenigstens einen Rest des alten Irrthums zu retten versucht, indem man ein ursprüngliches Selbstbewusstsein zum Träger und Ausgangspunkt der Erkenntniss der Aussenwelt machte. Wir haben gesehen, dass auch diese Annahme auf willkürlicher Konstruktion beruht und durch die psychischen Thatsachen widerlegt wird. Im Folgenden werden wir die moderne Reaktion gegen die Lehre zu betrachten haben, welche das Bewusstsein zum Mittelpunkt alles geistigen und physischen Seins erhob.

Die Schrift: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“ sagt vollkommen zutreffend, dass man gegenwärtig die Spatzen auf den Dächern vom Unbewussten pfeifen

Digitized by Google

hört. In naturwissenschaftlichen Kreisen war die unbewusste Seelenthätigkeit längst eine feststehende Lehre, und v. Hartmann behauptet gänzlich mit Unrecht (Phil. d. Unbewussten S. 32), dass in die neuere Naturwissenschaft der Begriff des Unbewussten noch wenig Eingang gefunden habe. Dies ist nur dann begründet, wenn man den Begriff des Unbewussten in den von v. Hartmann a. a. O. S. 4 angegebenen vier Bedeutungen auffasst, welche ausser dem Namen wenig Gemeinsames haben. Operationen mit einem derartigen Begriff können freilich von der strengen Wissenschaft nicht vollzogen werden, und hieraus erklärt sich die Ablehnung genügend, welche das v. Hartmann'sche Unbewusste bei näherer Betrachtung von der Naturwissenschaft erfahren hat.

Was aber die Aufnahme des Unbewussten in physiologisch-psychologischer Beziehung betrifft, so genügt es, auf ein Werk zu verweisen, welches zwei Jahre vor der Philosophie des Unbewussten erschienen ist: „Maudsley, Pathologie und Therapie der Seele."

Wir haben es hier selbstverständlich nur mit dem Unbewussten in psychologischer Hinsicht zu thun. Auch hier gehen die Wege der exakten Forschung und die des Philosophen weit auseinander; während die erstere die Existenz unbewusster Seelenthätigkeit überhaupt lehrt, ist es das Hauptbestreben v. Hartmann's, für sein metaphysisches System als Grundlage die Existenz der unbewussten Vorstellung zu erweisen. Er beginnt sein Hauptwerk mit den Worten Kant's in der Anthropologie § 5: „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen, denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? .... Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind." Diese Worte können, für sich betrachtet, den Glauben erwecken, als ob Kant unter unbewussten Vorstellungen dasselbe verstände, wovon die Hartmann'sche Philosophie einen so aus-

Digitized by Google

giebigen Gebrauch zur Lösung des Welträthsels macht. Allein man darf die Fortsetzung des § 5 der Anthropologie nicht ausser Acht lassen; dort heisst es weiter: „Dergleichen Vorstellungen sind dann dunkle; die übrigen sind klar und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen; es sei des Denkens oder der Anschauung.

Wenn ich weit von mir auf einer Wiese einen Menschen zu sehen mir bewusst bin, ob ich gleich seine Augen, Nase, Mund u. s. w. zu sehen mir nicht bewusst bin, so schliesse ich eigentlich nur, dass dies Ding ein Mensch sei; denn wollte ich darum, weil ich mir nicht bewusst bin, diese Theile des Kopfs (und so auch die übrigen Theile dieses Menschen) wahrzunehmen, die Vorstellung derselben in meiner Anschauung gar nicht zu haben behaupten, so würde ich auch nicht sagen können, dass ich einen Menschen sehe; denn aus diesen Theilvorstellungen ist die ganze (des Kopfs oder des Menschen) zusammengesetzt."

Dieses Beispiel setzt Kant's Meinung über die unbewussten Vorstellungen hinlänglich ins Klare; vor Allem ist es die bei ihm überhaupt übliche Konfundirung von Vorstellung und Begriff (sinnlich oder anschaulich Vorstellen und abstrakt Denken), welche den Schlüssel zu seiner Auseinandersetzung giebt. Wenn ich in der Ferne einen Gegenstand wahrnehme, so habe ich von ihm nur die Vorstellung, welche mir die Wahrnehmung bietet; ruft diese Vorstellung nun durch ihre Aehnlichkeit mit in mir schon vorhandenen Vorstellungen den Gedanken hervor, dass jener Gegenstand ein Mensch sei, so schliesse ich, dass meine Vorstellung von ihm dieselben wesentlichen Elemente enthält, wie die von Menschen überhaupt. Es ist aber nur eine Nachlässigkeit der populären Redeweise, in diesem Falle zu sagen: Ich sehe einen Menschen; die richtige Ausdrucksweise ist vielmehr die: Ich sehe einen Gegenstand, dessen Aehnlichkeit mit meiner Vorstellung von Menschen mich schliessen

Digitized by Google

lässt, dass er ein Mensch sei. Dies sagt auch Kant ausdrücklich; sein Irrthum liegt aber in der Behauptung, dass man, um jenen Schluss machen zu können, die Vorstellung der Theile des Menschen in der Anschauung haben müsse. Eine kurze Ueberlegung zeigt vielmehr, dass man nur begrifflich, in abstracto, von jenem Menschen weiss, und wenn dieses Wissen von einer Vorstellung begleitet ist, so wird es keine unbewusste sein, sondern das aus frühern Wahrnehmungen zusammengesetzte Vorstellungsbild des Menschen überhaupt tritt sinnlich und anschaulich in mein Bewusstsein. Dies ist aber keineswegs nöthig, sondern das abstrakte Denken geht ebenso häufig ohne den Eintritt der Vorstellung von statten.

Diese Erklärung muss statt Kant's unbewusster oder dunkler Vorstellungen auch in dem folgenden Beispiele angewandt werden: „Wir spielen oft mit dunklen Vorstellungen und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; öfter aber noch sind wir selbst ein Spiel dunkler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht, sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluss derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt.

So ist es mit der Geschlechtsliebe bewandt, sofern sie eigentlich nicht das Wohlwollen, sondern vielmehr den Genuss ihres Gegenstandes beabsichtigt. Wie viel Witz ist nicht von jeher verschwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was zwar beliebt ist, aber doch den Menschen mit der gemeinen Thiergattung in so naher Verwandtschaft sehen lässt, dass die Schamhaftigkeit dadurch aufgefordert wird, und die Ausdrücke in feiner Gesellschaft nicht unverblümt, wenngleich zum Belächeln durchscheinend genug, hervortreten dürfen."

Die unbefangene Unterhaltung über Geschlechtsverhältnisse, Hochzeit, Taufe etc. wird dadurch ermöglicht, dass die beim Sprechen gebrauchten Worte gewöhnlich nicht die durch sie bezeichneten sinnlichen Vorstellungen auslösen, dass man von der Wirkung nicht

Digitized by Google

auf die Ursache schliesst oder diese wenigstens sich nicht anschaulich vorstellt. Es tauchen also dabei nicht dunkle Vorstellungen auf, sondern es wird gewöhnlich überhaupt nicht vorgestellt; sobald dies aber einmal geschieht, sind die Vorstellungen nicht dunkel, sondern, je nach dem Grade der Lebendigkeit der Phantasie, können sie eine Deutlichkeit erreichen, welche der der sinnlichen Wahrnehmung fast gleichkommt.

Im Folgenden erklärt Kant gewöhnliche Erscheinungen wieder falsch: „Andererseits sind wir aber auch oft genug das Spiel dunkler Vorstellungen, welche nicht verschwinden wollen, wenn sie gleich der Verstand beleuchtet. Sich das Grab in seinem Garten oder unter einem schattigen Baum, im Felde oder im trockenen Boden zu bestellen, ist oft eine wichtige Angelegenheit für einen Sterbenden, obzwar er im ersteren Fall keine schöne Aussicht zu hoffen, im letzteren aber von der Feuchtigkeit den Schnupfen zu besorgen nicht Ursache hat."

Was Kant hier dunkle Vorstellungen nennt, werden wir richtiger als irrthümliche, durch unberechtigte Analogieschlüsse veranlasste Vorstellungen bezeichnen. Man kann bekanntlich sein eigenes Nichtsein nur begrifflich ausdrücken, nicht aber vorstellen; wer sich nun bei dem Interesse, welches die Sache hat, dennoch eine Vorstellung von seinem Zustande nach dem Tode macht, überträgt nothwendig die Verhältnisse des Seins und Bewusstseins auch auf das Nichtsein. In Kant's Beispielen schliesst daher der Sterbende, er werde sich auch nach dem Tode da behaglich fühlen, wo er als Lebender gern verweilte. Es ist dies dieselbe Verwechselung, welche dem so vielen Menschen eigenthümlichen Schauder vor der Nacht und Kälte des Grabes zu Grunde liegt, da sie sich immer als lebendig begraben vorstellen und ihr besseres abstraktes Wissen nicht so viel Macht hat, um die sinnliche Vorstellung zu korrigiren.

Wenn Kant ferner meint, man sähe unwillkürlich in jeder

Digitized by Google

wohlgekleideten Person eine gewisse Wichtigkeit, so ist auch dies durch den irrthümlichen Analogieschluss leicht und genügend erklärt, wie auch das, was er zuletzt anführt: „Sogar wird studirte Dunkelheit oft mit gewünschtem Erfolge gebraucht, um Tiefsinn und Gründlichkeit vorzuspiegeln.... Das Skotison (Mach's dunkel) ist der Machtspruch aller Mystiker, um durch gekünstelte Dunkelheit Schatzgräber der Weisheit anzulocken." Wir sind aus den Zeiten unserer Jugend gewohnt, die Ursache des mangelhaften Verständnisses fremder Gedanken zunächst in uns selbst zu suchen; diese an sich löbliche Gewohnheit verleitet nun oft dazu, in unverständlichen und sinnlosen Wortverbindungen höhere Weisheit zu vermuthen. Nur aus diesem falschen Schluss sind die Erfolge vieler Bücher zu erklären. Erinnern wir uns ausserdem noch der Definition Kant's aus der Logik: „Eigentlich ist das Bewusstsein eine Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist", so werden wir wohl behaupten dürfen, dass in seinen unbewussten Vorstellungen eine Stütze für die Hartmann'sche unbewusste Vorstellung nicht gefunden werden kann, woran durch die Erklärungen v. Hartmann's, Phil. des Unbew., S. 18—19, nichts geändert wird.

v. Hartmann hat den „Vorgängern in Bezug auf den Begriff des Unbewussten" einen besondern Abschnitt seines Hauptwerkes gewidmet; er vindicirt das Verdienst, die unbewussten Vorstellungen entdeckt zu haben, Leibniz und bezeichnet den Weg, auf welchem dieser seine Entdeckung machte, vollkommen richtig a. a. O. S. 15: „Leibniz wurde zu seiner Entdeckung durch das Bestreben geführt, die angeborenen Ideen und die unaufhörliche Thätigkeit der Vorstellungskraft zu retten." Leibniz kam also nicht durch Beobachtung, ja nicht einmal durch logische Analyse zu seiner Annahme; vielmehr bedurfte er einer Hypothese, um gewisse Sätze seiner Metaphysik gegen Locke zu vertheidigen. Daher war denn auch, „was Leibniz zur positiven Begründung seines neuen Begriffs beibringt, mehr als dürftig" (ibid).

Digitized by Google

Hume, Schelling, Hegel, welche von Hartmann weiter anführt, haben von unbewusster Vorstellung nirgends gesprochen, ebenso Schopenhauer nur andeutungsweise von unbewusster Erkenntniss. Herbart's und Fechner's „Vorstellungen unterhalb der Schwelle des Bewusstseins" erklärt der Philosoph des Unbewussten selbst für verschieden von seiner unbewussten Vorstellung. Dagegen spielt dieselbe in den Werken von Carus und Perty eine Hauptrolle, und ihre Verwendung seitens dieser beiden Denker erinnert lebhaft an die Phil. d. Unbew., indem hier wie dort die unbewusste Vorstellung zur Erklärung teleologischer Annahmen dient. Die übrigen von v. Hartmann angeführten naturwissenschaftlichen Autoritäten lehren nur die Existenz unbewusster Geistesthätigkeit überhaupt, daher wir nur die Beweise zu bekämpfen haben, mit welchen die Philosophie des Unbewussten die Nothwendigkeit der Annahme der unbewussten Vorstellung darzuthun versucht.

Diese Beweise sind so zahlreich, dass ihre eingehende Prüfung ein ganzes Werk für sich allein in Anspruch nehmen würde; indessen ist der Standpunkt, von dem sie ausgehen, von kompetenter Seite als unhaltbar nachgewiesen und eine mit den Ergebnissen der exakten Forschung in Einklang stehende Erklärung der betreffenden Thatsachen gegeben worden, welche die Hypothese der unbewussten Vorstellung als unnöthig erscheinen lässt. v. Hartmann hatte in der 3. Aufl. der Phil. d. Unbew., S. 12 Anm. 2, geäussert, dass die bisher erschienenen Kritiken dieses Werkes wesentlich dazu beigetragen hätten, seine Ansichten in sich zu stärken und zu befestigen. „Wenn aber", so fährt er dann fort, „von irgend einer Seite die Nothwendigkeit einer wesentlichen Modifikation an die ‚Phil. d. Unbew.' herantreten sollte, so würde dies am ehesten von Seiten der biologischen Descendenztheorie der Fall sein können, welche seit der ersten Abfassung meines Werkes (1864 — 1867) eine damals noch gar nicht zu ahnende Tragweite gewonnen hat und täglich

Digitized by Google

zu gigantischerer Bedeutung emporwächst.“ Kurze Zeit darauf erschien im Verlage von Karl Duncker in Berlin die anonyme Schrift: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie“, welche, theils Kritik, theils Kommentar der „Phil. des Unbew.“, sich offenbar mannichfacher Inspirationen seitens des philosophischen „Unbewussten“ zu erfreuen hatte. Denn sie erklärt, wie der Philosoph des Unbewussten zur Annahme teleologischer Eingriffe in den Lebensprocess gelangt ist, und dass er diesen Irrthum vermieden haben würde, wenn ihm bei Abfassung des Abschnittes A. Darwin's Originalwerk überhaupt und die Bedeutung und Tragweite der Descendenztheorie genauer bekannt gewesen wäre; das Capitel A. II. sei nämlich einige Jahre früher als Cap. C. X. verfasst. Daher entdeckt unsere Schrift sofort, was „keiner der zahlreichen Recensenten des Werkes auch nur von ferne geahnt hat“, dass nämlich die Phil. d. Unbew. in naturwissenschaftlicher Hinsicht gleichsam in zwei Stücke auseinanderfalle, die nicht zusammenpassen wollen.

Hinsichtlich ihres Inhalts lässt nun die erwähnte Schrift die „wesentlichen Modifikationen“ oder, ohne Euphemismus, die fundamentalen Verbesserungen eintreten, welche v. Hartmann a. a. O. für möglich erklärt; sie leitet alle organisch-vitale Entwickelung mit ihren (relativ!) zweckmässigen Formen aus rein natürlichen Ursachen ab, verwirft die Eingriffe der unbewussten Vorsehung nebst allen göttlichen Attributen des Unbewussten als „theologische Reminiscenzen“ und erklärt die Zweckmässigkeit der Natur als ein durch genau aufzeigbare mechanische Kompensationsprocesse entstandenes Resultat.

Diese Modifikationen, zu welchen v. Hartmann im Interesse der Wissenschaft hoffentlich bald seine Stellung nehmen wird, lassen eine Widerlegung der Beweise seines Hauptwerkes vorläufig überflüssig erscheinen, soweit durch sie die unbewusste Vorstellung als conditio sine qua non teleologischer Annahmen erwiesen werden

Digitized by Google

soll. Wir beschränken uns daher auf eine Prüfung des logischen Raisonnements, durch welches v. Hartmann darthun will, dass ohne Vorstellung der Wille nicht zu Stande kommen kann.

Cap. IV. der Phil. d. Unbew. beginnt mit den Worten: „Jedes Wollen will den Uebergang eines gegenwärtigen Zustandes in einen andern. — Ein gegenwärtiger Zustand ist allemal gegeben, und wäre es selbst die blosse Ruhe; aus diesem gegenwärtigen Zustand allein könnte aber nun und nimmer das Wollen bestehen, wenn nicht die Möglichkeit, wenigstens die ideale Möglichkeit, von etwas Anderem vorhanden wäre .... Auch dasjenige Wollen, welches das Beharren des gegenwärtigen Zustandes will, ist nur möglich durch die Vorstellung des Aufhörens dieses Zustandes, welches verabscheut wird, also durch eine doppelte Negation; ohne die Vorstellung des Aufhörens würde ein Wollen des Beharrens unmöglich sein. Es steht also fest, dass zum Wollen zunächst Zweierlei nöthig ist, von denen eines der gegenwärtige Zustand ist, und zwar als Ausgangspunkt. Das Andere, der Endpunkt oder das Ziel des Wollens, kann nicht der jetzt gegenwärtige Zustand sein, denn die Gegenwart hat man ja ganz und gar inne, also wäre es widersinnig, sie noch zu wollen, sie kann höchstens Befriedigung oder Unbefriedigung erzeugen, aber nicht Willen. Es kann also nicht ein seiender, sondern blos ein nicht seiender Zustand sein, welcher gewollt wird, und zwar als seiend gewollt wird“ etc.

Gegen dieses abstrakt logische Raisonnement ist als argumentum ad hominem zunächst anzuführen die Erklärung v. Hartmann's, „dass er von den Bestimmungen bewusster Geistesthätigkeit auf die unbewusste etwas zu übertragen nicht für erlaubt halte“ (Bergmann, Grundlinien etc., S. 52). Alles, was v. Hartmann in der citirten Stelle vom unbewussten Willen behauptet, ist lediglich aus der Selbstbeobachtung, also aus dem bewussten Willen entnommen, der unbewusste Wille aber kümmert sich nicht um die „ideale Möglichkeit“ seiner Befriedigung, noch um einen etwaigen

Digitized by Google

„Widersinn", der ihm von der Logik nachgewiesen werden könnte. Es ist dem natürlichen Willen eigenthümlich, alle Gedanken, welche sich nicht unmittelbar auf seine Befriedigung beziehen oder gar deren Gegentheil zum Inhalt haben, möglichst abzuwehren oder zu verdrängen. Daher denken z. B. Kinder, welche durch Erfüllung ihrer Wünsche in der Gegenwart vollständig befriedigt sind, nicht im geringsten an das Aufhören ihres Glückes, haben aber trotzdem ohne doppelte Negation den stärksten Willen der Fortdauer des gegenwärtigen Zustandes. Jede Lust wird getrübt durch den Gedanken an ihr früheres oder späteres Aufhören; daher die ungetrübte Freude der Kinder, deren Erfahrung noch nicht zu der Einsicht in die Vergänglichkeit aller Lust vorgeschritten ist.

Wenn es a. a. O. S. 104 heisst: „Niemand kann in Wirklichkeit blos wollen, ohne dies oder jenes zu wollen; ein Wille, der nicht etwas will, ist nicht; nur durch den bestimmten Inhalt erhält der Wille die Möglichkeit der Existenz", so ist dies wieder eine Uebertragung einer Eigenschaft des bewussten Willens auf den unbewussten. Dem Bewusstsein ist allerdings der Inhalt des Willens nur in der Form der Vorstellung gegeben und die letztere ist immer individuell bestimmt, aber hieraus darf nicht gefolgert werden, dass der Wille überhaupt, ehe sein Inhalt die bewusste Vorstellung erzeugt, erst durch die Vorstellung in die Existenz trete.

Die logisch-konstruktive Methode, deren sich v. Hartmann zur Erweisung seiner Lehre bedient, ist im jenseits des Bewusstseins liegenden Gebiete der Seelenthätigkeit noch weniger anwendbar und wegen des Mangels jedes Korrektivs durch die Erfahrung noch weit mehr irreleitend als in der Anwendung auf das bewusste Geistesleben. Denn ihr Ergebniss ist im besten Falle der Nachweis der Widerspruchslosigkeit und Möglichkeit, welche bekanntlich nichts für die Existenz eines gedachten Objektes beweisen; gewöhnlich aber wird sie grundlose Hypothesen hervorbringen, welche sich dadurch leicht Eingang verschaffen, dass sie die Probleme um eine Stufe

Digitized by Google

weiter zurückschieben und nicht direkt widerlegt werden können. Als eine solche leere Möglichkeit müssen wir, bis bessere Beweise beigebracht werden, auch die Annahme der unbewussten Vorstellung bezeichnen.

Cap. XI.

Die natürliche Entwickelung des Intellekts unter dem Einfluss des Willens. Der Wissenstrieb.

Wir haben im Vorigen die Beschaffenheit des Willens und Gefühls, der Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen festzustellen gesucht. Wir gelangten zu dem Ergebniss, dass der Wille den übrigen Funktionen vorausgeht, daher an sich blind und ziellos ist und erst durch seine Verbindung mit dem Verstande einen vernünftigen Inhalt bekommt. Als der unzertrennliche Begleiter des Willens erschien das Gefühl, daher beide unter dem Verhältniss von Ursache und Wirkung aufgefasst wurden. Beide haben demnach ausschliesslich subjektive Bedeutung und können in keinem Falle, weder direkt noch indirekt, objektive Erkenntniss der Aussenwelt herbeiführen. Hinsichtlich der Wahrnehmungen und Vorstellungen waren wir bemüht, sie von dem ihnen angedichteten Zusammenhange mit metaphysischen Fiktionen möglichst zu befreien, um nicht durch irgend welchen deus ex machina die Sicherheit unserer folgenden Untersuchung über das Verhältniss des Willens zum Intellekt beeinträchtigt werden zu lassen.

Eine derartige Untersuchung wird freilich Manchem überflüssig erscheinen. Zwar ist das Dogma von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen im Allgemeinen durch die kaum bestreitbaren Lehren der Wissenschaft gefallen, aber die Unfehlbarkeit des Verstandes wird noch vielfach festgehalten, wiewohl schon Kant

Digitized by Google

sagt (Anthropologie, I., §. 9), dass der Irrthum immer nur dem Verstande zur Last falle, weil dieser allein urtheile. Aber auch diejenigen, welche durch Erfahrung belehrt sind, dass der Irrthum im Ganzen die wahre Erkenntniss unverhältnissmässig überwiegt, werden kaum geneigt sein, einen direkten Einfluss des Willens auf die Denkthätigkeit anzunehmen. Die Statuirung eines solchen Einflusses erklärt man vielfach für eine Grille Schopenhauer's, wodurch man der nähern Auseinandersetzung mit der unbequemen neuen Lehre am leichtesten entgeht. Bei diesem Stande der Sache glauben wir den Boden für unsere spätere specielle Untersuchung am besten dadurch zu ebenen, dass wir eine kurze Uebersicht der philosophischen Ansichten und die uns stichhaltig erscheinenden Beweise Schopenhauer's für die von ihm zuerst ins rechte Licht gesetzte Thatsache vorausschicken.

Es ist ein alter Streit der Philosophen, ob dem Willen über den Intellekt oder diesem über jenen die Herrschaft zustehe. Die Scholastiker entschieden sich im Allgemeinen aus theologischen Gründen bald für die eine, bald für die andere Annahme; Thomas von Aquino nahm eine vermittelnde Stellung ein, indem er einen wechselseitigen Einfluss des Verstandes und des Willens auf einander lehrte. Doch erklärte er den Verstand für das zeitlich Frühere, weil nicht jeder Erkenntniss eine Willenshandlung vorausgehe, wohl aber umgekehrt dem Willen jederzeit die Erkenntniss. Nach dem Vorgange der Griechen unterschied er zwischen niederem und höherem Willen und lehrte, dass der letztere durch den ersteren, die sinnlichen Begierden, Leidenschaften etc. unterdrückt werden könne, weil in solchen Fällen der Verstand latent sei. Im Allgemeinen überwog bei den Scholastikern die Neigung, den Willen mindestens für unabhängig vom Verstande zu erklären, damit dem christlichen Glauben einiges Verdienst beigelegt werden könnte. Hugo von St.-Victor formulirte dies so, dass Gottes Offenbarung den Menschen nicht völlig überzeuge, andererseits aber genügend zum Glauben sei,

Digitized by Google

damit sowohl dieser noch als ein Verdienst zugerechnet werde, als auch dem Unglauben die Gründe zur Entschuldigung entzogen würden („ideo autem totus noluit manifestari, ut fides haberet meritum, nec totus occultari, ut infidelitas de ignorantia non excusaretur"). Gegen das Ende der Scholastik, als diese sich immer mehr in wissenschaftlicher Beziehung von der Herrschaft des Dogmas emancipirte, lehrten u. A. Durandus und Occam, dass Verstand und Willen einerlei seien, da es ohne Erkennen kein Wollen gebe. Doch standen sie damit ziemlich vereinzelt da, denn die Theosophen von Augustin bis auf Jakob Böhme und die Gegenwart vertheidigten stets das Uebergewicht oder mindestens die zeitliche Priorität des Willens.

Cartesius beschuldigte den Willen, dass er den Verstand zum Irrthume verleite, und gestand ihm somit eine gewisse Herrschaft zu; Spinoza löste dagegen den Willen in Verstand auf und behauptete die Negativität des Irrthums. Kant aber urtheilt in der Logik, Einleitung IX.: „Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluss auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt. Wenn es heisst: Wir glauben gern, was wir wünschen, so bedeutet das nur unsere gutartigen Wünsche, z. B. die des Vaters von seinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluss auf unsere Ueberzeugung von dem, was wir wünschen, so würden wir uns beständig Chimären von einem glücklichen Zustande machen und sie sodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweise von Wahrheiten streiten, die seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind." Kant hat hier aus vorgefasster Meinung die Erfahrung gänzlich ignorirt und deshalb nur Irrthümliches vorgebracht.

Sehr „ungereimt" ist freilich der Einfluss des Willens auf das Fürwahrhalten, aber das ändert nichts an der Thatsache. Denn nicht nur von den gutartigen Wünschen gilt das: „Wir glauben gern, was wir wünschen"; der ungebildete Mensch verstattet den-

Digitized by Google

selben Einfluss seinen bösartigen Wünschen und glaubt sehr gern alles Schlechte von seinen Feinden. Auch die „Chimären vom glücklichen Zustand" sind überall anzutreffen und werden nicht nur unbewusst für wahr gehalten, sondern mit Bewusstsein gegen kritische Störungsversuche vertheidigt. Endlich hat Kant übersehen, dass der Wille sich nicht überzeugen lässt; auch wo ihm die Gründe ausgehen, ist seine Ueberzeugung noch lange nicht erschüttert, daher es ein vergebliches Bemühen ist, Jemand gegen seinen starken Willen belehren zu wollen.

Die Nachfolger Kant's waren getheilter Meinung; J. G. Fichte und Schelling werden häufig als die Quellen bezeichnet, aus welchen Schopenhauer seine Lehre vom all-einen Willen geschöpft habe. Hegel's Stärke lag nicht in psychologischen Untersuchungen; als strenger Monist neigte er der Ansicht Spinoza's über die Einheit des Willens und Intellektes zu und erklärte, das Verhältniss beider sei nicht so zu denken, als ob der Geist den Willen in der einen, den Verstand in der andern Tasche habe. Herbart's psychologischen Monismus haben wir früher erwähnt; er lässt den Willen aus der Hemmung der Vorstellungen unter einander hervorgehen, um ihn nicht als ursprüngliche Wirkungsart des einfachen Seelenlebens erscheinen zu lassen.

Mit voller Entschiedenheit lehrte Schopenhauer nicht nur den Primat des Willens, sondern er bemühte sich, von den Consequenzen seines Systems gezwungen, den Verstand, so gut es angehen wollte, als ein blosses Accidens des Willens zu erweisen. Die Widersprüche, in die er durch diese Lehre mit der Erfahrung und seinen eigenen Voraussetzungen gerieth, sind hinlänglich bekannt und machen sein philosophisches System unhaltbar. Das unbestreitbare Verdienst aber bleibt ihm, durch seine nachdrückliche Hervorhebung der Herrschaft des Willens beim natürlichen Menschen eine richtigere Auffassung des Seelenlebens angebahnt zu haben, wie

Digitized by Google

neuerdings auch von vielen seiner philosophischen Gegner anerkannt wird.

Schopenhauer suchte seine Theorie durch empirisch-psychologische Gründe der allgemeinen Ueberzeugung näher zu bringen. Seine vorgefasste Meinung, oder nach seiner eigenen Lehre der Wille, überall Bestätigungen seiner Doktrin zu finden, liess ihm manche Thatsachen des Seelenlebens in anderem Lichte erscheinen als der unbefangenen Beobachtung. Doch findet sich neben diesen falschen Erklärungen der Wirklichkeit auch vieles Richtige, was als ein schätzbarer Beitrag zu einer Lösung der Frage über das Verhältniss des Willens zum Intellekt auf dem Wege der Induktion zu betrachten ist. Wir geben hier mit den nothwendigen Modifikationen einige Belege für die Abhängigkeit des Intellekts vom Willen wieder, welche Schopenhauer im zweiten Bande seines Hauptwerkes, Cap. 19, p. 224—276, gesammelt hat.

P. 241: „Dass der Wille das Reale und Essentiale im Menschen, der Intellekt aber nur das Sekundäre, Bedingte, Hervorgebrachte sei, wird auch daran ersichtlich, dass dieser seine Funktion nur so lange ganz rein und richtig vollziehen kann, als der Wille schweigt und pausirt; hingegen durch jede wirkliche Erregung desselben die Funktion des Intellekts gestört und durch seine Einmischung ihr Resultat verfälscht wird: nicht aber wird auch umgekehrt der Intellekt auf ähnliche Weise dem Willen hinderlich." Schopenhauer geht darauf die einzelnen Erregungen des Wollens durch, Schreck, Zorn, Eifer, Freude, Begierde, Furcht, Hoffnung, Liebe, Hass u. s. w., und findet an allen Beispielen seine Theorie bestätigt. Uns scheint davon mindestens so viel richtig, dass die unbefangene Auffassung der gesammten Lage dem Erregten unmöglich ist, weil die Ideenassociation ihm blos diejenigen Vorstellungen und Gedanken mit unabweisbarer Stärke in das Bewusstsein bringt und längere Zeit darin erhält, welche mit der betreffenden Erregung zusammenhängen, wodurch die ruhige Ueber-

Digitized by Google

legung, d. h. eben die Reproduktion aller sonst dem Subjekt wichtigen Vorstellungen gehindert wird und dasselbe unter dem Eindrucke der im Bewusstsein stehenden Motive Handlungen begeht, die mit seiner gesammten Anschauungsweise nicht in Einklang sind und daher nach Ablauf der Erregung Veranlassung zur Reue geben. Falsch und lediglich aus der metaphysischen Lehre vom Willen als der Substanz hervorgegangen ist die Behauptung Schopenhauer's, dass der Intellekt dem Willen nicht hinderlich werde. Er selbst hat vorher p. 237 gesagt, dass ein natürlicher Fehler des Willens, die Voreiligkeit, nur durch Bildung bezwungen werde.

P. 245: „Hierher gehört endlich noch die Thatsache, dass bei einem zu ertheilenden Rath die geringste Absicht des Berathers meistens seine auch noch so grosse Einsicht überwiegt; daher wir nicht annehmen dürfen, dass er aus dieser spreche, wo wir jene vermuthen. Wie wenig, selbst von sonst redlichen Leuten, vollkommene Aufrichtigkeit zu erwarten steht, sobald ihr Interesse dabei irgendwie im Spiele ist, können wir eben daran ermessen, dass wir so oft uns selbst belügen, wo Hoffnung uns besticht, oder Furcht bethört, oder Argwohn uns quält, oder Eitelkeit uns schmeichelt, oder eine Hypothese uns blendet" etc. Die hier angeführten Thatsachen dürften wohl ausser allem Zweifel stehen, man kann täglich beobachten, wie Leute von geringer Bildung sich überall mit ihrem Rathe vordrängen und, um denselben acceptabel erscheinen zu lassen, wiederholt eifrigst versichern, dass sie ja kein Interesse dabei hätten, dass es ihnen persönlich gleichgiltig wäre u. s. w. Diese begleitenden Versicherungen würden jedes Sinnes entbehren, wenn nicht der dem Naturzustande näher stehende Mensch es als ganz selbstverständlich ansähe, dass er seine Meinung in den Dienst seines Interesses oder Willens stellen müsse und daher über Angelegenheiten eines Andern erst dann unparteiisch urtheilen könne, wenn aus seinem Urtheil in keinem Falle für ihn selbst Nutzen oder

Digitized by Google

Schaden erwachse. Dieser Einfluss des Willens auf das Urtheil wird beim Gerichtsverfahren ebenfalls als etwas Natürliches und allgemein Menschliches betrachtet, daher die Richter einen Zeugen erst dann als vollgiltig ansehen, wenn seine Freiheit von persönlichen Interessen möglichst sichergestellt ist. Denn man kann es häufig genug als Grundsatz aussprechen hören, dass Jeder nur das sage, was ihm Vortheil bringe; die Menschen wundern sich darüber, wenn Jemand in allgemeinen Fragen Ansichten hat, die mit seinen persönlichen Interessen in Widerspruch stehen. Im besten Falle findet man das „unpraktisch"; meist aber sucht man nach allerlei verborgenen unlauteren Motiven, um sich einigermassen erklären zu können, dass Jemand von der allgemeinen Regel eine Ausnahme zu machen beansprucht.

P. 248: „Ein stark wirkendes Motiv, wie der sehnsüchtige Wunsch, die dringende Noth, steigert bisweilen den Intellekt zu einem Grade, dessen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umstände, welche uns die Nothwendigkeit gewisser Leistungen auflegen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren und zu denen wir uns keine Fähigkeit zutrauten." — P. 249: „Ebenso wird auch das Gedächtniss durch den Drang des Willens gesteigert. Selbst wenn es sonst schwach ist, bewahrt es vollkommen, was für die herrschende Leidenschaft Werth hat." Auch diese Sätze Schopenhauer's werden durch zahlreiche Beispiele hinreichend bestätigt, um für bewiesen gelten zu können. Die Erklärung für die zuletzt angeführte Thatsache ist sehr einfach: Die öftere Wiederholung der mit dem Wollen zugleich in das Bewusstsein tretenden Vorstellungen bewirkt natürlich, dass sie der Schwelle des Bewusstseins immer nahe bleiben und daher auf jeden Anlass dieselbe überschreiten.

P. 252 zeigt Schopenhauer, dass der Wille nicht aus der Erkenntniss stammen könne: „Wenn, der allgemeinen Annahme gemäss, der Wille aus der Erkenntniss hervorginge, als ihr Resultat

Digitized by Google

oder Produkt, so müsste, wo viel Wille ist, auch viel Erkenntniss, Einsicht, Verstand sein. Dem ist aber ganz und gar nicht so; vielmehr finden wir in vielen Menschen einen starken, d. h. entschiedenen, entschlossenen, beharrlichen, unbiegsamen, eigensinnigen und heftigen Willen, verbunden mit einem sehr schwachen und unfähigen Verstande." Wir werden hierin Schopenhauer vollständig beistimmen müssen und hinzusetzen, dass Wille und Erkenntniss nach der gewöhnlichen Erfahrung oft in einem gewissen ausschliessenden Verhältniss zu einander stehen, d. h. wo viel Wille, da ist oft wenig Verstand, und umgekehrt. Dies ist das wahre Verhältniss, nicht aber, wie Schopenhauer im Widerspruch mit der zuletzt angeführten Stelle früher behauptete, um die totale Abhängigkeit des Intellekts vom Willen darzuthun, p. 227: „Die grössten intellektuellen Fähigkeilen finden sich nur bei heftigem, leidenschaftlichem Willen." Das Gegentheil hiervon dürfte fast als Regel aufgestellt werden, wenn man nicht etwa den starken Willen zum Erkennen, der mit grossen intellektuellen Fähigkeiten fast immer verbunden ist, wofür aber andere Willensrichtungen gewöhnlich unterdrückt sind, als heftigen, leidenschaftlichen Willen im Sinne Schopenhauer's gelten lassen will.

Hingegen folgt auf p. 254 wieder eine sehr richtige Beobachtung: „Nichts ist verdriesslicher, als wenn man, mit Gründen und Auseinandersetzungen gegen einen Menschen streitend, sich alle Mühe giebt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es blos mit seinem Verstande zu thun zu haben, und nun endlich entdeckt, dass er nicht verstehen will." Dazu p. 255: „Das Widerspiel des hier dargestellten siegreichen Widerstrebens des Willens gegen die Erkenntniss des Willens tritt ein, wenn man bei der Darlegung seiner Gründe und Beweise den Willen der Angeredeten für sich hat; da ist Alles gleich überzeugt, da sind alle Argumente schlagend und die Sache ist sofort klar wie der Tag. Das wissen die Volksredner."

Digitized by Google

P. 261: „Aristoteles sagt beiläufig, im Buch über die Vergleichung des Wünschenswerthen: „Gut leben ist besser als leben.“ Hieraus liesse sich, mittels zweimaliger Kontraposition, folgern: Nicht leben ist besser als schlecht leben. Dies ist dem Intellekt auch einleuchtend; dennoch leben die Allermeisten sehr schlecht, lieber als gar nicht.“ — Die Anhänglichkeit an das Leben ist nicht im Intellekt gegründet, keine Folge der Ueberlegung und überhaupt keine Sache der Wahl; sondern das Lebenwollen ist etwas, das sich von selbst versteht: es ist ein prius des Intellekts selbst.

Diese empirischen Thatsachen legen ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale zu Gunsten des Willens. Freilich hat sich an Schopenhauer die alte Regel der Logik bewährt: qui nimium probat, nihil probat; weil er den Verstand als lediglich durch den Willen hervorgebracht nachweisen wollte, während er sich darauf hätte beschränken sollen, das faktische Uebergewicht des Willens im natürlichen, ungebildeten Menschen darzuthun, deshalb hat auch die Wahrheit, welche in seinen Auseinandersetzungen enthalten ist, bis jetzt von den Philosophen vielfachen Widerspruch erfahren. Noch kürzlich urtheilte J. B. Meyer in seinem Vortrag „Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker“, p. 33: „So falsch wie dieser Ausgang, so falsch sind auch alle folgenden Belege, die Schopenhauer unter Verdrehung mancher Erfahrungsthatsachen beibringt, um den Vorrang (den Primat) des Willens vor dem Intellekt zu beweisen.“ J. B. Meyer hat sich darauf beschränkt, einiges Falsche aus dem oben citirten 19. Cap. des zweiten Buches von Schopenhauer's Metaphysik herauszugreifen und zu widerlegen, und sagt dann: „Wir haben also nur eine Kette von Sophistereien vor uns, durch die uns Schopenhauer überreden will, im Willen allein unser inneres Wesen zu entdecken.“ Wenn Schopenhauer Unrecht hatte, das Gebiet des Willens in der Seele so weit auszudehnen, dass für den Verstand fast kein Raum blieb, was durch die Erfahrung widerlegt wird, so war J. B. Meyer be-

Digitized by Google

rechtigt zu urtheilen: „Das Erkennen tritt vielmehr nur als eine andere wesentliche Kraft zum Wollen hinzu, und zwar als die bedeutungsvollere Kraft, insofern sie das Unterschiedsmerkmal der höher organisirten Wesen wird"; aber er hätte dieses „Unterschiedsmerkmal" auch für die verschiedenen Kulturstufen dieser höher organisirten Wesen gelten lassen sollen, dergestalt, dass erst auf den höheren Stufen das Erkennen als die „bedeutungsvollere" Kraft anzusehen ist. Keinesfalls aber durfte er, ohne alle Thatsachen, die Schopenhauer für den Primat (nicht für die Ausschliesslichkeit) des Willens im natürlichen Zustande des Menschen anführt, gründlich widerlegt zu haben, behaupten, dass sie alle falsch seien. Mit dieser bequemen Generalisirung kann man feststehende Thatsachen nicht aus dem Wege räumen. — Uebrigens liegt es klar am Tage, warum von allen Menschen einzig und allein die Philosophen die Abhängigkeit des Intellekts vom Willen so hartnäckig in Abrede stellen. Ihre Selbstbeobachtung zeigt ihnen, dass in der Regel Verstandesgründe die Motive zu ihren eigenen Handlungen bilden und dass ihr Wille im Ganzen ein vernünftiger ist. Zudem lassen sie meistens nur die vom Verstande ausgehenden Willensrichtungen als Willen gelten und wundern sich dann erklärlicher Weise darüber, wie Jemand behaupten könne, dass dieser Wille den Verstand beeinflussen solle.

Dass dem ungebildeten Praktiker die Unterordnung des Intellekts unter den Willen als selbstverständlich erscheint, haben wir bereits gesehen; zum Belege dafür, dass die unbefangene Beobachtung des philosophisch gebildeten Menschenkenners zu demselben Resultate gelangt, führen wir folgende drastische Worte Jean Paul's an: „Jede Empfindung und jeder Affekt ist wahnsinnig und fordert oder bauet seine eigene Welt. — Ich bitte Jeden, einmal innerlich seine Affekte ganz ausreden zu lassen und sie abzuhören und auszufragen, was sie denn eigentlich wollen; er wird über das Ungeheure ihrer bisher nur halb gestammelten Wünsche erschrecken. Der

Digitized by Google

Zorn wünschet dem Menschengeschlecht einen einzigen Hals, die Liebe ein einziges Herz, die Trauer zwei Thränendrüsen und der Stolz zwei gebogene Kniee!"

Einen wenig erfreulichen, aber deutlich redenden Beweis für unsere Doktrin liefert die Geschichte der Verbreitung wissenschaftlich festgestellter neuer Lehren. Sie müssen, wie schon F. A. Lange bemerkt hat, um sich Bahn zu brechen, vor Allem mit zeitgemässen Irrthümern versetzt sein, welche mit den gerade herrschenden Willensrichtungen verschmolzen sind. Mit diesen Irrthümern lebt nun die rein theoretische Wissenschaft in beständigem Kampfe; allmälig werden die Beweise der Wissenschaft so unwiderleglich, dass es nicht mehr für passend gehalten wird, die geliebten Vorurtheile in ihrer alten Gestalt beizubehalten. Bald wird aber ein modus vivendi gefunden, durch den scheinbar beide Theile zu ihrem Rechte gelangen; in Wahrheit jedoch kehrt gewöhnlich der ganze wesentliche Inhalt des alten Irrthums in neuer Form wieder, und so hat der Wille doch schliesslich triumphirt, wozu nun noch das erhebende Bewusstsein tritt, einen durchaus vernünftigen, von der Wissenschaft nicht mehr anfechtbaren Willen zu haben. Daher scheint das Wort Kant's, dass seine Zeitgenossen nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, sondern vielmehr im Zeitalter der Aufklärung lebten, auf eine gute Weile hinaus auch auf die kommenden Zeitalter anwendbar. Freilich werden wir dies nicht mit Kant der „selbstverschuldeten Unmündigkeit", sondern der natürlichen Anlage und mangelnden intellektuellen Bildung der Menschen zuschreiben.

Seitdem die Fortschritte der Wissenschaft den Inhalt des vom Willen festgehaltenen religiösen Glaubens in Frage stellten, hat man sich auf verschiedene Weise bemüht, die unbequeme Strömung der Wissenschaft in die alten durchbrochenen Dämme wieder einzuzwängen. Auf die naive Aeusserung Bachmann's: „Leugnet eine Philosophie die Grundgedanken des Christenthums, so ist sie entweder falsch oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar," folgte der

Digitized by Google

von tiefem Verständniss aller Konsequenzen nicht minder, wie vom Uebergewicht des Willens zeugende Ausspruch Stahl's: „Die Wissenschaft muss umkehren.“ Zwei um die exacte wie um die philosophische Forschung hochverdiente Denker suchten die Unterordnung der Wissenschaft unter den Willen zu einem Postulat der Methodologie zu erheben. Fechner sagt (Atomenlehre, S. 1): „Die Philosophie darf fordern, dass die Methoden und Schlüsse der exakten Wissenschaft nicht höhern ideellen und praktischen Interessen widerstreiten.“ Ausführlicher spricht sich Lotze aus in der Vorrede zum „Mikrokosmos“, S. VI ff., mit gleichlautendem Text der ersten und zweiten Auflage: durch das wachsende Selbstgefühl der Wissenschaft könne leicht das frühere richtigere Verhältniss zwischen Gemüth und Erkennen in eine neue unwahre Stellung verschoben werden. Die Wissenschaft kultivire die Wahrheit um der Wahrheit willen, unbekümmert um die selbstsüchtigen Wünsche des Gemüths, weil sie dem entsagt habe, dem nie entsagt werden dürfe. Diese Vergötterung der Wahrheit erscheint Lotze weder als unabhängige Schätzung ihres Werthes gerecht, noch vortheilhaft für den Zweck zu bewirkender Ueberzeugung, den die Wissenschaft doch stets verfolgen müsse. Denn jede neue Gestaltung der Ansichten müsse sich durch die bleibende oder wachsende Befriedigung rechtfertigen, welche sie den unabweisbaren Anforderungen unseres Gemüths zu gewähren vermöge. Daher würde die Wissenschaft nie Ueberzeugung bewirken, wenn sie vergässe, dass alle Bereiche ihrer Forschung, alle Gebiete der geistigen und natürlichen Welt vor jedem Anfange einer geordneten Untersuchung längst von unsern Hoffnungen, Ahnungen und Wünschen überzogen und in Besitz genommen seien, da sie überall zu spät kommend nirgends eine völlig unbefangene Empfänglichkeit fände.

Mit gewohnter Klarheit hat hier der berühmte Philosoph das thatsächliche Verhalten des vom Willen noch nicht emancipirten Intellekts gegenüber den sachlich nicht zu widerlegenden Erkennt-

Digitized by Google

nissen der Wissenschaft geschildert. Diese finden stets nur so weit Eingang, als sie mit dem Inhalte der Hoffnungen etc. in Einklang stehen. Wenn aber Lotze hieraus folgert, dass die Wissenschaft ihre Lehren nach jenen Hoffnungen modificiren müsse, da ihnen nie entsagt werden dürfe, so heisst dies, dass es vor aller „geordneten Untersuchung" bestimmte Dogmen von ewiger und unumstösslicher Wahrheit gebe, welche jeder wissenschaftlichen Erkenntniss als Kanon zu dienen haben. Das ist die Anschauung der Scholastiker.

Im Uebrigen befreit Lotze's durchaus richtige Bemerkung, dass keine Erkenntniss da Eingang finde, wo bereits entgegenstehende Wünsche etc. vorhanden sind, die wissenschaftliche Forschung von allen gemüthlichen Rücksichten, weil thatsächlich Niemand sich das entreissen lässt, was ihm gemüthliches Bedürfniss ist. Die Wissenschaft richtet daher mit ihrem Dienste der Wahrheit um der Wahrheit willen keinen Schaden an, muss freilich aber auch darauf verzichten, die Ueberzeugung der Masse zu gewinnen, wenn sie nicht nach scholastischer Art Aufklärung von der Vernunft verlangend die Vorsicht gebraucht, der Vernunft vorzuschreiben, „auf welche Seite sie nothwendig fallen müsse". Denn es ist die innerste Ueberzeugung der ungeheuern Mehrzahl der Menschen, was mit seltener und anerkennenswerther Offenheit ein Theolog ausspricht in der Revue chrétienne 1865, p. 13: „A quoi bon savoir? Cela guéri-t-il une plaie, cela change-t-il mon sort, cela me donne-t-il un bonheur? Savoir ce n'est rien; vivre c'est tout, vivre aujourd'hui, demain, toujours."

Solche und ähnliche Beispiele, welche die Beobachtung täglich vermehren kann, zeigen für Jeden, der sehen will, dass selbst eine hohe Ausbildung des Intellekts ihn noch nicht von der Herrschaft des Willens zu befreien vermag. Seitdem daher der Erfahrung von Seiten der Philosophie die gebührende Beachtung geschenkt wird, hat man das wirkliche Verhältniss beider Seelenthätigkeiten erkannt; ausser Schopenhauer und seiner Schule haben besonders auf die

Digitized by Google

zeitliche Priorität des Willens hingewiesen J. H. Fichte, Fortlage, Ulrici. Specielle Andeutungen über die Art der Beeinflussung des Verstandes durch den Willen geben v. Hartmann, Baumann a. a. O., Schuppe („Das menschliche Denken"), Windelband („Ueber die Gewissheit"). Die Thatsache selbst betrachten wir als hinlänglich festgestellt und untersuchen nunmehr, in welcher Weise die Fähigkeit des Denkens zur Erkenntniss durch die Verbindung mit dem Willen beeinträchtigt wird.

Zur Erhaltung des Organismus ist die regelmässige Befriedigung der in der ersten Kindheit häufig wiederkehrenden Begehrungen durchaus nöthig; hierdurch nehmen dieselben stetig an Stärke zu, daher sie bald das Vorstellungsleben des Kindes fast ausschliesslich beherrschen. Von äussern Objekten werden diejenigen, welche mit der Befriedigung des Willens in Verbindung stehen, am häufigsten wahrgenommen und finden leicht die Association, durch welche sie sich im Bewusstsein behaupten; denn mit den auftauchenden Begehrungen werden auch die zu ihrer Befriedigung dienenden Objekte, Sachen und Personen, in der Vorstellung reproducirt. Dagegen vermindert sich von Tag zu Tage das Interesse, welches früher die Sinnesempfindungen hatten; denn es sind keine Vorstellungen vorhanden, mit denen sie Associationen eingehen könnten. So werden sie dem Kinde immer gleichgiltiger, soweit es sich nämlich schon von ihrer Untauglichkeit für den materiellen Genuss überzeugt hat. Dieser giebt bald den einzigen Massstab ab, nach welchem alle Objekte geschätzt werden. Alle neu erscheinenden Objekte werden sorgfältig untersucht, ob sie irgendwie der physischen Befriedigung dienen können, und wenn dies nicht der Fall ist, sucht sich das Kind von ihrem Anblicke zu befreien. So geräth die unmittelbare wie die mittelbare Erkenntniss unter die Herrschaft des Willens und bleibt ihr bei den Meisten für die ganze Lebensdauer unterworfen.

Den grössten Naturschönheiten zieht der Landmann den An-

Digitized by Google

blick seines täglich gesehenen Kornfeldes vor, von den ästhetischen Eindrücken wendet sich der Ungebildete zum materiellen Genuss, die grossartigsten Entdeckungen der Wissenschaft verachtet der Praktiker, wenn sie nicht seinen alltäglichen Interessen dienen. Denn die Befriedigung seines Willens ist ihm die ernsteste Angelegenheit seines Lebens, und alle Störungen weist er mit grösster Entrüstung zurück. Hierdurch bekommt er den Anstrich des tiefsten Ernstes, welcher den die Objekte seines Willens unbefangen würdigenden Zuschauer unwiderstehlich zum Lachen reizt und Schopenhauer zu dem Ausspruch veranlasste, dass der Mensch eine ernsthafte Bestie sei. Die Wirkungen dieser Gewohnheit auf das intellektuelle Leben sind leicht zu erkennen; die Aufmerksamkeit, die Grundbedingung der Richtigkeit aller unmittelbaren und mittelbaren Erkenntniss, wird nur den Objekten zugewandt, welche der Stillung des materiellen Verlangens dienen, und führt nicht einmal zu einer Untersuchung dieser Objekte hinsichtlich ihres Wesens, sondern nur ihres Zusammenhanges mit dem Willen. Daher erstreckt sich alles Nachdenken, wenn man die gewöhnlich unbewusst und unwillkürlich vor sich gehende Reproduktion der Vorstellungsassociationen so nennen will, lediglich auf die Mittel zur Befriedigung des Willens; auch die kindliche Neugierde, welche Alles sorgfältig zu prüfen scheint, ist bald mit ihrer Untersuchung zu Ende, wenn sie die Unbrauchbarkeit des Objekts erkannt hat. Denn der natürliche Mensch hat für theoretische Untersuchungen keine Zeit, weil er immer von der Begierde zum Genuss, vom Genuss zur Begierde getrieben wird.

Unter dem Druck dieses natürlichen Treibens bilden und befestigen sich die Anfänge der sogenannten höhern Geistesthätigkeit, des Urtheilens und Schliessens; sie bleiben in dem Grade für die spätere Entwickelung massgebend, dass durch das Bewusstsein ihr Einfluss von Wenigen im Allgemeinen paralysirt, von Niemand vollständig beseitigt werden kann. Wenn irgendwo, so gilt hier das

Digitized by Google

abgehetzte Horazische Wort: „Naturam expellas furca, tamen usque recurret.“

Da es sich hier um Täuschungen handelt, denen das unmittelbare Bewusstsein aller Menschen unterliegt, so könnte man in ihnen die eigentliche „Sophistikation“ der Vernunft erblicken, welche die vermittelte Erkenntniss nur durch die genaueste Kenntniss ihrer natürlichen Beschaffenheit zu überwinden vermag. Zu diesem Zwecke muss man sich vor Allem der noch vielfach gehegten Meinung entschlagen, dass die natürliche Erkenntnissweise des rohen psychischen Mechanismus mit der von der Erkenntnisstheorie und Logik geforderten im Ganzen übereinstimme; vielmehr sind beide von Grund aus verschieden. Denn beide operiren, worauf bereits Herbart und seine Schule nachdrücklich hingewiesen haben, mit verschiedenen Elementen und weichen auch in der Art der Verknüpfung oder Trennung derselben durchaus von einander ab, wie die folgende, nach psychologisch-genetischer Methode gegebene kurze Darstellung des natürlichen Erkennens zeigen wird.

Schon frühzeitig, vor der Erlernung der Sprache seiner Umgebung, hat das Kind eigene Laute, welche es mit ihm geläufigen Vorstellungen in Verbindung bringt. Nach Analogie des spätern Seelenlebens müssen wir annehmen, dass jene Laute mit den entsprechenden Vorstellungen sich associiren und gegenseitig hervorrufen, wobei natürlich wegen der geringen Anzahl der Laute jeder derselben mehrere Vorstellungen bezeichnet. Dieses Verhältniss bleibt auch nach Erlernung der Sprache im Wesentlichen dasselbe. Sobald dem Kinde die ersten Worte beigebracht worden sind, verbinden sie sich mit vielen Wahrnehmungen und Vorstellungen, deren hervorstechendste Elemente so ähnlich sind, dass sie der flüchtigen Betrachtung als identisch erscheinen und alle dasselbe Wort hervorrufen, wie etwa alle männlichen Personen zuerst, vor der Berichtigung durch die Umgebung, Papa genannt werden. Daher reicht der Mensch in den Anfängen seiner Entwickelung mit wenigen

Digitized by Google

Worten aus, wie die primitiven Sprachen mit wenigen Begriffswurzeln, und behält ohne höhere Bildung diese Gewohnheit bei; bekanntlich genügt dem Ungebildeten ein kleiner Bruchtheil der Wörter, welche ihm die Sprache seines Volkes bietet. Natürlich bezeichnet er mit demselben Worte heterogene Vorstellungen, was ihm aber gewöhnlich nicht zum Bewusstsein kommt.

Mit dieser subjektiven Nachlässigkeit verbindet sich die „göttliche" Natur der Sprache, welche nur Allgemeines ausdrückt, um die Verwirrung vollständig zu machen. Weil das Wort ursprünglich das Zeichen für eine Einzelvorstellung war, so sind beide in der Association fest mit einander verschmolzen und werden als sich gegenseitig deckend angesehen; wie die individuelle Vorstellung das Wort, so ruft dieses die sinnliche Einzelvorstellung hervor, mit der es anfänglich verbunden wurde. Wenn daher Objekte derselben Gattung oder auch der abstrakte Begriff derselben genannt werden, so drängt sich stets das Bild des einzelnen, fest eingeprägten Objektes in das Bewusstsein. Nun verbinden sich mit den Vorstellungen der Objekte allmälig die Gedanken bestimmter Eigenschaften und Thätigkeiten, welche an ihnen einmal oder öfters wahrgenommen wurden, und diese Verbindung wird von den Vorstellungen auch auf die sie bezeichnenden Worte übertragen. So erscheinen nun in Folge der reproducirten Ideenverknüpfung die Vorstellungen von Eigenschaften und Thätigkeiten auch am unrechten Orte, d. h. sie werden von dem Exemplare der ursprünglichen Vorstellung auf alle andern Exemplare übertragen, welche durch das eine Wort umfasst sind, lediglich unter dem Druck des unbewusst verknüpfenden Mechanismus und ohne alle Rücksicht auf die sachliche, objektive Möglichkeit der Verknüpfung. Die Ideenassociation führt daher zu Analogieschlüssen, welche gewöhnlich falsch sind, weil die erforderliche Gleichheit der wesentlichen beiderseitigen Elemente fehlt. In dergleichen Analogieschlüssen geht die verknüpfende, beziehende und trennende Thätigkeit des natürlichen Verstandes vollständig auf; dass

Digitized by Google

sie nur zufällig zur Wahrheit, gewöhnlich aber zum Irrthum führt, ist leicht erklärlich.

Zur Verdeutlichung des Gesagten führen wir einige Beispiele des natürlichen Schliessens an, wie man sie bei Kindern und Erwachsenen täglich beobachten kann. Ein Kind hat z. B. einen Mann mit geschwärztem Gesicht gesehen und erfahren, dass dies ein Schornsteinfeger ist; Vorstellung und Wort verschmelzen und beim Anblick des nächsten schwarzen Gesichtes schliesst das Kind: es ist ein Schornsteinfeger. Umgekehrt wird es nicht sofort glauben, dass ein weisses Gesicht einem Schornsteinfeger angehören könne, weil die Vorstellungen des Schornsteinfegers und des schwarzen Gesichtes sich gegenseitig reproduciren. Da nun alle Exemplare derselben Gattung mit dem einen Wort bezeichnet werden, so entsteht das Urtheil: Die Schornsteinfeger haben schwarze Gesichter, und: Die Männer mit schwarzen Gesichtern sind Schornsteinfeger. Denn der psychische Mechanismus weiss nichts von der Regel, dass in der zweiten Schlussfigur nur negative Konklusionen zulässig sind; er macht daher promiscue positive und negative Schlüsse nach derselben Schablone und ist von der Richtigkeit beider gleich sehr überzeugt. Ein bekanntes Beispiel, welches in populären Schriften apologetischen Inhalts oft in Form der Anekdote seine überzeugende Wirkung ausübt, ist das folgende: „Die Irren gehen nicht in die Kirche; dieser Mann geht nicht in die Kirche, folglich ist er ein Irrer.“ Von Schlüssen anderer Art erfahren die meisten Menschen nie etwas und begreifen sie auch nicht, wenn man sie ihnen zum Verständniss zu bringen sucht; ebenso wenig sind sie im Stande, aus richtigen Prämissen den richtigen Schluss zu ziehen. Daher die Behauptung Schopenhauer's und v. Hartmann's, dass das Ziehen der Konklusion aus den Prämissen mit einer Art von Naturnothwendigkeit erfolge, ein Ergebniss vorgefasster psychologischer Meinungen, welches durch die Beobachtung sofort widerlegt wird. Denn das Denken des natürlichen Intellektes erfolgt nur in Repro-

Digitized by Google

duktion von Vorstellungsassociationen und den stellvertretenden Worten, daher die einzige Art des natürlichen Schliessens die oben bezeichnete ist.

Diese Behauptung wird den Schein des Paradoxen verlieren, wenn man sich die allbekannten falschen Schlüsse des gewöhnlichen wie des ersten wissenschaftlichen Denkens vergegenwärtigt. Die Kinder wissen, dass sie den grössten Genuss durch die Einführung der Speisen in den Mund haben, also stecken sie Alles ohne Ausnahme in den Mund. Wenn dies etwa noch als rein mechanisches Handeln erklärt werden kann, so ist dagegen in einem andern Falle das Vorhandensein des Analogieschlusses unzweifelhaft. Die Erziehung erfordert es, dass den Kindern die Befriedigung vieler natürlicher Begierden allmälig abgewöhnt wird; man verbietet ihnen, dem Verlangen nachzugeben, und entzieht ihnen so die Realisirung des vorgestellten Lustgefühls. Dieses wird nun mit dem Verbot in Verbindung gebracht und führt zu dem Schluss: Die Realisirung der Lust ist verboten; diese bestimmte Handlung ist verboten, also wird sie Lust erwecken. Natürlich darf man nicht glauben, dass das Kind in dieser Form geschlossen habe; aber die unwiderstehliche Neigung zu allem Verbotenen, welche sogar zur Ueberwindung des stärksten natürlichen Widerstrebens des Organismus führt, wie z. B. beim Rauchen, wird hierdurch am einfachsten erklärt. Sogar wo zwei in materieller Beziehung durchaus gleiche Genüsse geboten sind, etwa das Obst im Garten der Eltern und das im Garten der Nachbarn, wird das Kind den unerlaubten vorziehen. Diese Neigung, Verbotenes auszuführen, bleibt ohne gute Erziehung dem Menschen immer eigen; sie wurde schon frühzeitig erkannt und hat zu einem der am häufigsten vorgebrachten empirischen Beweise für das Dogma von der Erbsünde gedient.

Die Anfänge des bewussten Denkens bewegen sich nur in Analogien; Mythologie, Theologie und Philosophie legen davon deutliches Zeugniss ab. Der Anthropomorphismus ist die gewohn-

Digitized by Google

heitsmässige Uebertragung von Associationselementen der bekannten menschlichen Handlungsweise auf die unbekannten Processe der Natur; eine Erklärungsweise, welche noch heute der Masse die einleuchtendste ist. Daher stammt auch die Beweiskraft, welche Vergleiche auf die Ueberzeugung des Ungebildeten haben; indem sie Unbekanntes auf Bekanntes zurückführen, erwecken sie die sinnlichen Vorstellungen, welche nun auf das zu Erklärende oder Beweisende übertragen werden und gewöhnlich mit einem Schlage die grösste subjektive Gewissheit bewirken.

Die Gewohnheit, Alles aus Analogien zu erklären, ist meist unvertilgbar; wenn einst alle und jetzt noch die meisten Menschen die Natur ex analogia hominis zu begreifen suchen, so kann man vielen der modernen Naturforscher den Vorwurf machen, dass sie die Eigenthümlichkeiten beseelter Wesen kurzweg ex analogia materiae erklären wollen. Ein bekannter Theolog klagt: „An die Stelle früher üblicher Analogien, mit deren Hilfe man sich das Werden des Weltalls zu erklären gedachte, an die Stelle des Plan ersinnenden und dann im Einzelnen thätigen Baumeisters und so mancher andern bildlichen Bezeichnungen der göttlichen Schöpferkraft ist jetzt die Analogie des Saatkornes oder Keimes getreten.“ Also Analogie muss es immer sein, wenn das nur in sinnlichen Vorstellungen sich bewegende natürliche Denken zu einiger Klarheit gelangen soll.

Auch die oft gerühmte Beweiskraft der Deduktion und des Syllogismus beruht zuletzt darauf, dass sie im wirklichen Denkprocess den natürlichen Analogieschlüssen sehr nahe kommen. Das „Alle“ des Obersatzes wird ohne besondere Aufmerksamkeit nicht streng begrifflich, sondern unter dem aus früherer Gewohnheit wirkenden Einfluss der sinnlichen Vorstellung als eine Vielheit gedacht, und so erscheint nun thatsächlich das analytische Urtheil des Schlusssatzes als eine neue Einsicht und Bereicherung der Erkenntniss, wenn auch das abstrakte Wissen das Gegentheil lehrt. Denn alles vermittelte Wissen erlangt nur ausnahmsweise Einfluss auf den

Digitized by Google

natürlichen Verlauf des unbewussten Denkens; gewöhnlich gehen abstrakte Begriffe und mittelbar erworbene Erkenntnisse in den sinnlichen Vorstellungen dergestalt unter, dass sie zwar noch gewusst werden, aber keinerlei Wirkung auf das wirkliche Denken und Urtheilen der Menschen üben. Was nicht im Bewusstsein Associationen mit sinnlichen Vorstellungen eingeht, verschwindet allmälig. Daher bewegt sich das Denken des ungebildeten Intellekts in der Vereinigung und Trennung der unmittelbaren Erlebnisse, wie sie als rohes Produkt des psychischen Mechanismus dem Gedächtniss überliefert werden.

Diesem Apparat des Denkens verleiht nun der Wille besondere Eigenthümlichkeiten. Die hervorstechendste Eigenschaft des natürlichen, ungebrochenen Willens ist sein Anspruch auf allgemeine und absolute Geltung; durch langjährige Erziehung kann sie so weit zurückgedrängt werden, dass sie gewöhnlich nicht hervortritt. Deshalb kann nur die Beobachtung unerzogener Subjekte, sei es von Kindern oder Erwachsenen, das thatsächliche Verhältniss offenbaren. Dass kleine Kinder meist vollendete Despoten sind, ist oft bemerkt worden; ungebildete Erwachsene sind es nicht minder, nur mit dem Unterschiede, dass sie ihren Willen aus Klugheitsrücksichten nicht durchzusetzen versuchen. Sie wollen aber trotzdem, dass alle Andern das thun, was sie selbst wünschen, wie sich aus der starken Entrüstung in Fällen des Gegentheils ergiebt. Eine Folge dieser Eigenschaft des Willens ist das Besserwissen, welches daher auf niedrigen Stufen der Bildung am stärksten hervortritt: weil man auf direkte Befriedigung des absoluten Willens verzichten muss, deshalb entschädigt man sich wenigstens durch den Gedanken, dass Andere, wären sie klug genug, so hätten handeln und denken müssen, wie es der absolute Wille vorschreibt. Am deutlichsten zeigt sich dies bei den Geschmacksurtheilen, welche gewissermassen den Uebergang vom Willen zum Intellekt bilden. Naiver Weise setzt man den eigenen Geschmack bei allen Menschen voraus, be-

Digitized by Google

greift das Gegentheil nicht und ärgert sich, wenn man einen andern Geschmack antrifft, weil hierdurch eine Nichtbefriedigung des Willens verursacht wird. Auf dem Willen, dass Alle denselben Geschmack haben, beruht die Aesthetik, als die Lehre von dem, was Alle zwar nicht wirklich schön finden, aber nach den ästhetischen Vorschriften schön finden sollen. Dasselbe gilt vom absoluten Recht, dessen theoretische Begründung nirgends anzutreffen ist.

Für den Zweck des Nachweises, dass diese so eben besprochene Eigenschaft des Willens auf den Intellekt einwirkt, müssen wir uns in die Zeiten der Entstehung der Begriffe zurückversetzen. Damals war, wie wohl kaum bezweifelt werden kann, die Bildung sehr wenig vorgeschritten, daher die Herrschaft des Willens noch ungebrochen. So entstanden die Begriffe unter diesem fremden Einfluss und wirkten nun wieder nachtheilig auf das theoretische Denken, welches sie als fertige Formen vorfand, deren Berechtigung es nicht weiter untersuchte. Wir glauben daher aus der Allgemeinheit des Willens unbedenklich den Ursprung der Allgemeinheit im Denken herleiten zu dürfen. Für die Quantität der Urtheile wird dies in Verbindung mit der täuschenden Allgemeinheit der Worte entscheidend; der natürliche Mensch hält sich für berechtigt, von den wenigen Fällen, die er persönlich kennen gelernt hat, auf alle übrigen zu schliessen, d. h. die Analogie führt ihn zu der Ueberzeugung, dass alles Uebrige sich genau so verhält wie die Objekte seiner unmittelbaren Erkenntniss. Hier ist die Entstehung der allgemeinen Urtheile zu suchen, welche schon absonderliche Hypothesen veranlasst hat. Auf der untersten Bildungsstufe unserer modernen Gesellschaft bewegt sich der Mensch fast ausschliesslich in allgemeinen und absoluten Urtheilen und zwar in Beziehung auf Raum, Zeit und Zahl; „überall, allgemein, immer, ewig, Jeder, Alle“ sind die am häufigsten wiederkehrenden Ausdrücke. So sagt der Dorfbewohner oder Kleinstädter, dessen Kenntnisse sich nicht über die letzten fünfzig Jahre und zwei Meilen im Umkreis hinauserstrecken,

Digitized by Google

mit unerschütterlicher Gewissheit: Das ist immer so gewesen, das wird immer so sein, das ist überall, in der ganzen Welt so, das thut Jeder. Gustav Freitag hat in den „Bildern aus der deutschen Vergangenheit“ eine Aeusserung eines preussischen Offiziers aus dem Jahre 1790 mitgetheilt, welche als typisch für die Auffassungsweise des natürlichen Verstandes zu betrachten ist. Auf geschichtliche Belehrungen über frühere Zustände meinte jener Offizier ganz erstaunt: „Ich habe gedacht, es wäre immer so gewesen wie im Preussischen.“

Wie schon angedeutet, erhält sich diese naive Generalisirung vornehmlich dadurch gegen alle Belehrung, die durch die Erfahrung oft genug eintritt, dass statt des von der Logik erforderten streng begrifflichen Denkens in Wirklichkeit sich immer die sinnliche Vorstellung unterschiebt. Die oben angeführten allgemeinen Begriffe „überall“ etc. erscheinen daher in der Form, welche ihnen die persönlichen, unmittelbaren Erfahrungen gerade geben, wie man leicht einsieht, wenn man die Anwendbarkeit der allgemeinen Urtheile Kindern und ungebildeten Erwachsenen gegenüber in Zweifel zieht. Dann fangen sie an, alle ihnen bekannten Fälle aufzuzählen, und wenn sie damit zu Ende sind, glauben sie die volle Berechtigung der Verallgemeinerung erwiesen zu haben. Ebenso finden die sichersten Lehren der Wissenschaft nur dann Eingang, wenn ein unmittelbar erlebter Fall als Bekräftigung vorhanden ist; umgekehrt bewirken tausend Beispiele keine Ueberzeugung, wenn ein einzelner, natürlich falsch aufgefasster Fall der unmittelbaren Wahrnehmung dem entgegensteht. Wie der Begriff Ewigkeit gewöhnlich aufgefasst wird, weiss jeder Schulmann aus dem Erstaunen der Kinder, wenn ihnen die Zeitdauer von etwa hunderttausend Jahren einigermassen klar gemacht worden ist, nachdem sie über die Ewigkeit nicht im geringsten in Erstaunen gerathen sind. Daher erscheint jungen Leuten der Tod in unabsehbarer Ferne und gewinnt auf Denken und

Digitized by Google

Handeln der Menschen erst dann einigen Einfluss, wenn er in sinnlich anschauliche Nähe gerückt ist.

Mit der zunehmenden intellektuellen Bildung nimmt der natürliche Hang zum unbefugten Generalisiren immer mehr ab; ob er ganz und gar zu beseitigen ist, erscheint sehr fraglich. Wie jeder Trieb, so sucht auch er mindestens eine vermeintliche Befriedigung zu erreichen, und da er sie in der Erfahrung nicht findet, sucht er sie anderswo. Das ist der Grund, warum „Erfahrung der Vernunft niemals Genüge thut". Diese Eigenschaft der Vernunft ist aus einer Zusammenwirkung verschiedener Faktoren abzuleiten, aus dem Bestreben des Willens, sich allgemeine und absolute Geltung zu verschaffen, aus dem engen Gesichtskreis des Naturmenschen, endlich aus der Kritiklosigkeit gegenüber solchen Begriffen, welche zur Befriedigung des Willens (hier des Wissenstriebes) irgendwie dienen können.

Das ausschliessliche Operiren des psychischen Mechanismus mit sinnlichen Vorstellungen hat keineswegs, wie man erwarten könnte, die Folge, dass nur das unmittelbar Wahrgenommene als Erkenntniss gälte. Wenn auch die Sinne die letzte und entscheidende Instanz bilden, deren untrügliche Sicherheit auf niedrigen Bildungsstufen überhaupt nicht in Frage gestellt wird, so bringt es doch die Richtung des Willens auf materiellen Genuss mit sich, dass auf die direkte Beobachtung keine Zeit verwandt und daher aus frühern Analogien nunmehr a priori geschlossen wird, auch wo die Beobachtung leicht anzustellen wäre. Dies führt uns zu den Begriffen Möglichkeit und Nothwendigkeit, nach welchen im gewöhnlichen Leben und auch in der Philosophie häufig die Wirklichkeit bestimmt wird.

Das Wollen wird allen Objekten gegenüber zum Sollen; Personen und Sachen sollen und müssen zur Befriedigung des natürlichen Willens dienen. Dieser ursprüngliche Sinn des Sollens und Müssens oder der Nothwendigkeit ist einfach und klar. Wenn der

Digitized by Google

Wille befriedigt, d. h. der gegenwärtige Zustand des wollenden Subjekts verändert werden soll, so muss etwas geschehen; wenn ein Zweck erreicht werden soll, so ist es nothwendig, dass etwas gethan wird. Die Correlativität von Wollen und Sollen, von Zweck und Nothwendigkeit ist einleuchtend; „wer den Zweck will, muss auch die Mittel wollen", und umgekehrt wird Sollen und Müssen nur durch die Beziehung zum Willen oder Zweck verständlich. Das Kind muss gehorchen, damit es ein braver Mensch werde; es ist nothwendig, dass die Gesetze befolgt werden, nämlich damit der Staat seine Zwecke erreiche; man muss Gottes Gebote halten, um selig zu werden. Daher sagte Voltaire, als der Bettler ausrief: „Aber ich muss doch leben!" logisch vollkommen richtig: „Je n'en vois pas la necessité", weil er eben keinen Zweck dieses Lebens absah.

Vom Standpunkt der Personen, welche zur Befriedigung eines fremden Willens dienen, erscheint das Sollen und Müssen oft als unliebsame Nothwendigkeit, daher im Allgemeinen beide Wörter auch gebraucht werden zur Bezeichnung dessen, was man nicht will, aber nicht hindern kann: Ich soll gehen, der Mensch muss sterben etc. Hier ist die Selbstbestimmung ausgeschlossen; es handelt sich aber ebenfalls um die Veränderung des gegenwärtigen Zustandes, und das ist der entscheidende Punkt im ursprünglichen Gebrauch der Worte Sollen, Müssen, Nothwendigkeit. Das wurde aber ignorirt; zunächst fasste der Wille seine Befriedigung als selbstverständlich auf und legte jenen Begriffen nicht mehr die in Hinsicht auf den Zweck relative, sondern die absolute Bedeutung bei, wie man alltäglich sagt: es muss geschehen, es ist nothwendig etc.

Aehnlich entwickelten sich die Begriffe des Könnens und der Möglichkeit. Der Mensch wird allmälig durch den Widerstand der Personen und Sachen belehrt, dass die Befriedigung seines Willens von verschiedenen nicht in seiner Gewalt stehenden Umständen ab-

Digitized by Google

hängig ist, und hierdurch zu der Ueberlegung geführt: Kann ich erreichen, was ich will? Sind die für meinen Willen nöthigen Veränderungen auch möglich? Also auch in diesem Falle handelt es sich um beabsichtigte, aber zweifelhafte Veränderungen der Wirklichkeit, gleichviel, ob diese von Menschen bewirkt werden können, oder im natürlichen Lauf der Dinge ohne aktives Eingreifen der Menschen sich vollziehen. Denn: „Es kann geschehen" = „es ist möglich", heisst nichts Anderes als: Es kann eine Veränderung des gegenwärtigen Zustandes eintreten, da eben alles Geschehen in solchen Veränderungen besteht; „es kann regnen", „es ist möglich, dass wir nächstes Jahr Krieg haben" etc. Wenn etwa dieselben Bedingungen vorhanden sind, unter welchen früher ein Ereigniss einmal oder öfter stattfand, so wird der Analogieschluss gemacht, dass es auch wieder erfolgen wird. Für die Praxis ist begreiflicher Weise die Vorausberechnung der Möglichkeiten von der grössten Bedeutung; in der Wissenschaft ist es das einzige Mittel, um räumlich oder zeitlich der Beobachtung entrückte Objekte oder Ereignisse kennen zu lernen. Newton's Entdeckung des Gravitationsgesetzes beruhte auf der Anwendung der in unserem Raume giltigen Gesetze auf die der direkten Erforschung unzugänglichen Himmelsräume. Nicht minder wichtig ist der Gebrauch der Möglichkeit für die Berechnung zeitlich ferner Ereignisse; wir rekonstruiren den Kausalzusammenhang geschichtlicher Begebenheiten auf Grund von Möglichkeiten, die oft zur höchsten Wahrscheinlichkeit sich steigern. Ebenso können wir den Verlauf der Weltgeschichte in grossen Zügen nach der Analogie der Vergangenheit, der wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur etc. mit einiger Sicherheit voraussagen, wie überhaupt unsere Erkenntniss ohne diese Anwendung des Begriffs der Möglichkeit auf ein sehr geringes Mass beschränkt wäre. Da die Möglichkeit erst durch direkte Beobachtung oder anderweitige Verificirung zur Geltung der Wirklichkeit erhoben wird so ist sie vernünftiger Weise überall da aus dem Spiele zu lassen,

Digitized by Google

wo die Wirklichkeit anderweitig sicher festgestellt werden kann. Aber auch in solchen Fällen verführt der Mechanismus dazu, die sich mühelos darbietenden Analogien als Erkenntnisse gelten zu lassen und sich mit der Möglichkeit zu begnügen, wo direkte Beobachtung Gewissheit giebt. Die Ungeduld des blinden Wissenstriebes lässt den Eintritt des berechneten Ereignisses nicht abwarten und nimmt die Möglichkeit sofort für Wirklichkeit. In solchen Fällen treibt der Wille (zu wissen) zum Irrthum, wenn auch in anderer Weise, als Cartesius meinte.

Dieses Verfahren des natürlichen Intellekts hat in der Wissenschaft höchst verderblich gewirkt. Verführt durch den auf praktische Zwecke gerichteten Willen, dem Sollen und Können, Nothwendigkeit und Möglichkeit viel höher stehen als die Wirklichkeit, deren Aenderung er eben will, gewöhnte man sich nun auch in theoretischer Beziehung die Wirklichkeit zu verachten und bildete sich ein, sie durch die Möglichkeit zu ersetzen, durch die Nothwendigkeit aber weit zu übertreffen. Wo die logische Möglichkeit, da sollte sich die Wirklichkeit als complementum possibilitatis von selbst einstellen; wo man aber gar logische Nothwendigkeit zurecht konstruirt hatte, da war das Höchste erreicht. Möglichkeit und Nothwendigkeit kamen ausserdem noch einem allgemeinen Bedürfnisse entgegen: sie dienten dazu, das zur subjektiven Gewissheit zu erheben, wovon man nichts wissen konnte, was man aber trotzdem wissen wollte. Denn eine der hervorstechendsten Eigenschaften des natürlichen Willens ist sein gänzlicher Mangel an Kritik. Wie das Kind den Mond haben will, dessen mildes Licht es erfreut, und sich nur mühsam überzeugen lässt, dass seinem Verlangen nicht entsprochen werden kann, so begehrt auch der Wille des Erwachsenen Alles ohne Rücksicht auf Möglichkeit und Erreichbarkeit. Dieses Begehren bewirkt nur, dass dem Verstande das Begehrte erreichbar scheint, und treibt ihn, die Mittel zur Befriedigung aufzusuchen. Aber nicht nur möglich, sondern auch gut, schön, vor-

Digitized by Google

trefflich erscheint dem Willen sein Objekt; schon Spinoza wusste, dass wir etwas für gut halten, weil wir es begehren, nicht aber es begehren, weil wir es für gut halten. Weil der Wollende selbst keine Kritik seines Willens anstellt, deshalb weist er auch jede fremde Kritik als unberechtigten Angriff mit grösster Entrüstung zurück; Frevel, Verletzung des Heiligsten etc. wird ihm jede, auch die sachliche und unparteiische Prüfung seines Willens. Daher drängt eine regelmässige Befriedigung desselben das objektive Denken immer mehr zurück; Glückliche sind keine Denker. Erst wiederholte Nichtbefriedigung bringt zum Nachdenken, wie denn schon konstitutionell kranke Kinder oft überraschende Einsichten an den Tag legen. Aus dieser richtigen psychologischen Beobachtung stammt das Wort des alten Testaments: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er", d. h. er bricht seinen Willen durch Nichtbefriedigung, damit die Erkenntniss durchdringt. Dies geschieht, wenn nicht früher, ganz sicher im Alter, dieses urtheilt richtig über die Ziele der eigenen Jugendzeit, mit Ausnahme derjenigen Willensrichtungen, welche, wie z. B. der Geiz, „der Egoismus in abstracto", an Stärke eher zu- als abnehmen, je mehr die übrigen Begierden zurücktreten.

Die Blindheit und Kritiklosigkeit des Willens lässt sich an unzähligen Beispielen des täglichen Lebens nachweisen, von denen wir nur einige der eklatantesten hier herausgreifen. Im Allgemeinen kann man behaupten, dass kluge und verständige Leute nur dann Gebrauch von ihrer Klugheit machen, wenn sie frei von heftigen Begehrungen sind; sie lassen aber zur grossen Verwunderung ihrer Bekannten die gewohnte Zurückhaltung gänzlich ausser Acht, sobald sie von irgend welcher Leidenschaft ergriffen werden. In ähnlicher Weise urtheilt Jeder ganz richtig über die Fehler und Thorheiten der Andern, während er über seine eigenen, und wären es genau dieselben, vollständig im Unklaren bleibt.

Diese allgemeine Kritiklosigkeit bewirkt in Verbindung mit

Digitized by Google

dem Analogieschluss, dass die mittelbare Erkenntniss ebenso wenig Irrthümer in sich berge, als die unmittelbare Wahrnehmung für den ungebildeten Intellekt zu haben scheint, die wahrhaft beneidenswerthe Gewissheit und Unfehlbarkeit des Urtheils auf niedrigen Bildungsstufen. Sie ist da am grössten, wo Wissen im strengen Sinne noch nicht existirt, und nimmt nach Massgabe des Fortschritts der objektiven Erkenntniss stetig ab; denn diese wird nur da erreicht, wo die natürliche Voreiligkeit des blinden Wissenstriebes bereits so weit überwunden ist, dass das Urtheil durch sachliche Gründe bestimmt wird. Durch die Aufmerksamkeit auf den objektiven Inhalt der Erkenntniss werden allmälig die Irrthümer des subjektiven Denkprocesses erkannt, wodurch ein oft drückender, aber für das wissenschaftliche Denken unentbehrlicher Zweifel an der Wahrheit der Gedanken entsteht. —

Der Wissenstrieb theilt im Allgemeinen die Eigenschaften der übrigen Triebe, hinter denen er meist an Stärke zurücksteht; er gelangt erst dann zur selbstständigen Geltung, wenn eine relative Befriedigung der übrigen Triebe eingetreten ist. Schon Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass bei den Aegyptiern die mathematischen Wissenschaften sehr frühzeitig kultivirt worden seien, weil ein von den materiellen Sorgen und Interessen befreiter Priesterstand frühzeitig die nöthige Muse hatte. Hegel bemerkt dazu in seiner Sprache, dass der Wissenstrieb das Bedürfniss des schon befriedigten Bedürfnisses der Nothwendigkeit, der Bedürfnisslosigkeit, sei. Diese Eigenthümlichkeit des Wissenstriebes, erst da in voller Stärke aufzutreten, wo die materiellen Willensrichtungen zurückgedrängt sind, hat jedoch nicht die wohl zu vermuthende Folge, dass er an sich vernünftiger als die übrigen Triebe auftritt. Vielmehr unterliegt auch er dem allgemeinen Gesetz, nach welchem der Wille da, wo er auf einen Punkt koncentrirt ist, an Stärke und Intensität erheblich zunimmt, mit gänzlichem Mangel aller kritischen Be-

Digitized by Google

sonnenheit ungestüm auf sein Ziel losstürmt und die warnenden Stimmen der nüchternen Denker ungehört verhallen lässt.

In eigenthümlicher Weise äusserte sich die ursprüngliche Blindheit des Wissenstriebes bei Lessing, der bekanntlich erklärte, dass er das unendliche Streben nach der Wahrheit dem fertigen Besitz derselben vorziehen würde. Lessing kannte, wie so viele Denker, keinen andern Genuss mehr als den des Forschens; zugleich wusste er, dass er ohne Streben auch diesen Genuss nicht mehr haben würde, und verzichtete auf die völlige Befriedigung seines Wissensdranges, um durch die wiederholte partielle Befriedigung desselben die einzige Lust seines Lebens sich unverkümmert zu erhalten. Freilich legte er damit zugleich ein Zeugniss ab für das Uebergewicht des blinden Triebes über die Vernunft; denn sein Streben war ihm Selbstzweck, und zwar ein unvernünftiges Streben, weil er die Erreichung des Zweckes, dem es galt, von vornherein zurückwies. Wenn ein Mann von der seltenen Klarheit und kritischen Schärfe Lessing's der natürlichen Kritiklosigkeit des Wissenstriebes unterlag, so kann es uns kaum befremden, dass das Thun und Treiben der Wissbegierigen im Allgemeinen, wenn auch in anderer Art, kritiklos erscheint.

Zuvörderst strebt der natürliche Wissenstrieb nach allgemeiner und absoluter Befriedigung; deshalb genügen ihm die Resultate der methodischen wissenschaftlichen Forschung in keiner Weise, weil diese bestimmte, nicht zu überschreitende Grenzen des Wissens statuirt. Er schafft sich daher seine eigenen Mittel und Wege, um das Unmögliche zu erreichen, wofür die Geschichte des menschlichen Denkens Beispiele in genügender Zahl in der Vergangenheit und Gegenwart aufweist. Auch hier wechseln nur die Formen des Wahns, der sachlich immer derselbe bleibt. Die Traumdeuter und Vogelbeschauer des Alterthums sind abgelöst worden durch die Kartenschlägerinnen und Kaffeesatzpropheten der Neuzeit, die Astrologie ist dem sich in der Stille immer mehr verbreitenden Spiritis-

Digitized by Google

mus gewichen, dessen ausgesprochener Zweck es ist, diejenige Belehrung über Jenseits, Geisterwelt etc. zu erlangen, welche die religiösen Offenbarungen nicht geben.

Es sind besondere Umstände, welche den anderwärts wahrnehmbaren Fortschritt auf dem Gebiete des Wissens ganz erheblich erschweren. Alle materiellen Willensrichtungen finden ihre natürliche Schranke an den äussern Verhältnissen, deren Realität auch dem ungestümsten Willen einen oft nicht zu brechenden Widerstand entgegensetzt; denn „hart im Raume stossen sich die Sachen". So erreichen jene Triebe nicht immer die gewollte Befriedigung und geben dem hierdurch erstarkenden kritischen Verstande wenigstens einigen Spielraum, wie deutlich aus der Thatsache zu erkennen, dass einigermassen gebildete Menschen gewöhnlich die Unmöglichkeit einer absoluten Befriedigung bald einsehen lernen.

Ganz anders der Wissenstrieb; dieser entbehrt des Korrektivs der Wirklichkeit, da er sich leicht seine eigene Welt schaffen kann und mit deren Hilfe die unbequeme Wirklichkeit hinwegraisonnirt, wenn sie seiner absoluten Befriedigung entgegentritt. Denn er ist gewohnt, in seiner primitiven Gestalt bis zum reifen Alter durchaus, wenn auch nur durch Phrase und Ideologie, befriedigt zu werden; denn „friedlich bei einander wohnen die Gedanken", auch die widersprechendsten und absurdesten.

Im Allgemeinen sind die Zwecke des Willens als erreicht zu betrachten, wenn er die seinen Eintritt anzeigende Unlust beseitigt und die von seiner Befriedigung unzertrennliche Lust erlangt hat. Diese Processe spielen sich ausschliesslich im Subjekt ab, soweit sie nämlich blos den Willen und seine Zwecke angehen; für die Erreichung derselben hat der Verstand die angemessenen Mittel unter den Objekten auszuwählen, immer aber mit Rücksicht auf das Subjekt, welches die Objekte nach Möglichkeit seinen Zwecken gemäss verändert.

Demnach erscheint der Wille mit seinen Wirkungen durchaus

Digitized by Google

individuell, und blos unvernünftige Subjekte erheben den Anspruch, dass ihre eigenen Willensrichtungen und Gefühle von allen Andern getheilt werden. Wenn die bisherige Psychologie theilweise von den Gefühlen das Gegentheil behauptet, so geschah dies, weil sie ohne Grund intellektuelle Momente in die Gefühlssphäre hineintrug. Auch die neueste Philosophie, wiewohl sie die Gefühle ausdrücklich als Wirkungen des Willens erklärt, hat sich von diesem Fehler nicht frei erhalten.

V. Hartmann behauptet in seiner Kritik der menschlichen Illusionen, dass das fortschreitende Bewusstsein den grössten Theil der Lustgefühle beseitigen werde, indem es den Mangel jeder objektiv gültigen Begründung derselben nachweise. Diese Behauptung müssen wir für einen Irrthum erklären, welcher in der bereits aufgezeigten Verwechselung des unmittelbaren Bewusstseins mit dem durch Vergleichung und Erfahrung vermittelten theoretischen Wissen seinen letzten Grund hat. Die Organisation des menschlichen Geistes müsste erst radikal verändert werden, wenn das Bewusstsein direkt auf die Gefühle einwirken sollte. Solange noch Wille und Streben existirt, mögen sie von der Vernunft gebilligt werden oder nicht, so lange wird sich die Lust als unmittelbares Bewusstsein bei der Befriedigung jener einstellen, wobei es zunächst gleichgültig ist, ob ich vernünftiger oder unvernünftiger Weise Lust fühle. Nachträglich kann ich freilich als vernünftiger Mensch mich darüber ärgern, dass ich ohne vernünftigen Grund mich gefreut habe, wenn nämlich meine Vernunft noch nicht eingesehen hat, dass im letzten Grunde alle Freude und Lust mit der Vernunft nichts zu schaffen haben, sondern unmittelbare und unabweisbare Wirkungen des Willens sind. Weil dies gewöhnlich verkannt wird, deshalb kann eine jede Lust von einem Andern, der sie nicht theilt, als Illusion bezeichnet werden, wie dies ja auch häufig genug geschieht. Trotzdem ist jede Lust für den, welcher sie fühlt, durchaus reell und keine Illusion, wenn auch der sie bewirkende Wille auf objektiv zurei-

Digitized by Google

chenden Gründen nicht beruht. Denn Illusionen giebt es nur im Gebiete des Verstandes, weil dieser auf das Objektive, allgemein Giltige gerichtet ist; der Wille aber, als natürlicher rein subjektiv und individuell, ist an sich weder falsch noch richtig. Daher ist auch die Lust weder unberechtigt noch berechtigt, weder Illusion noch Wahrheit in dem Sinne, in welchem man von Irrthum und Wahrheit des Erkennens von Objekten spricht. Man kann daher Jemand wohl davon überzeugen, dass, wenn ein theoretisch vermitteltes Wissen an Stelle seines unmittelbar unter dem Druck des Willens empfundenen Lustgefühles träte, er das letztere eben nicht mehr haben würde; man kann dies auch generalisiren und behaupten, dass es kein Gefühl mehr geben werde, wenn jene Annahme sich bei der ganzen Menschheit verwirklichen würde. Solange aber die menschliche Organisation die nämliche bleibt, solange wird auch die Lust reell sein und nicht einmal vor dem Raisonnement des denkenden Subjektes verschwinden, wenn nicht dadurch der sie hervorrufende Wille allmälig beseitigt wird.

Diese Auseinandersetzung erschien nöthig, weil sie Licht über das Verfahren des natürlichen Wissenstriebes verbreitet. Auch dieser hat seinen Zweck vollkommen erreicht, wenn die Lust der Befriedigung eingetreten ist, und weist jede Kritik, welche ihm diese Befriedigung zu rauben droht, mit Entrüstung zurück, wozu ihn die Analogie der übrigen Willensrichtungen verleitet. Weil er weiss dass deren Befriedigung nicht täuscht, deshalb kommt auch der Gedanke einer Täuschung da nicht auf, wo nicht mehr Wille und Gefühl, sondern nur der Verstand befragt werden muss. Hierdurch befestigt sich der Wille, stets Recht zu haben, immer mehr und führt schliesslich dazu, dass selbst das theoretisch als falsch Erkannte festgehalten wird, oder mindestens die stärksten Gründe des Gegentheils die liebgewonnene Ueberzeugung nicht zu erschüttern vermögen. Daher die zuweilen gut verborgene, meist aber offen ausgesprochene Feindschaft gegen alle Kritik, die sich zur Genüge

Digitized by Google

in den bekannten Beiworten manifestirt: zersetzende, negirende, herz- und gemüthlose etc. Und dies ist nicht etwa blos da der Fall, wo die Kritik mit materiellen Willensrichtungen in Kollision geräth; auch in praktisch gleichgiltigen Fragen zeigt das übliche Verhalten der Menschen, dass sie die subjektive Befriedigung des Wissenstriebes weit über die objektive Erkenntniss setzen. Denn man verlangt naiver Weise von Jedem, der Irrthümer aufdeckt, er solle dies nicht eher thun, bis er an deren Stelle etwas Positives zu setzen habe, damit der Wissenstrieb nicht die Unlust einer vorläufigen Nichtbefriedigung auf sich nehmen muss. „Es wird einem ganz abscheulich zu Muthe", äusserte Goethe zu Eckermann, nämlich dadurch, dass die bis dahin anerkannte Geschichte der römischen Könige durch neuere Forschungen in das Reich der Fabel verwiesen wurde.

So vereinigen sich viele psychische Momente, um den Satz nicht mehr paradox erscheinen zu lassen, dass die natürliche Einrichtung des psychischen Mechanismus, weit entfernt davon, die Erreichung der Wahrheit zu verbürgen, vielmehr zu unzähligen Irrthümern verleitet, welche zugleich die subjektive Gewissheit im höchsten Grade mit sich führen. Daher gelingt es nur wenigen Menschen, sich zur Einsicht ihrer Irrthümer zu erheben, und bei einer noch geringern Anzahl bewirkt diese theoretische Einsicht, dass durch allmälige mühsame Gewöhnung eine Umbildung der natürlichen Denk- und Schlussweise erfolgt, durch welche schon das unmittelbare Bewusstsein die üblichen Irrthümer öfters vermeidet. Ebenso geistreich als wahr sagt Windelband („Ueber die Gewissheit der Erkenntniss" S. 39): „Fichte wollte als die geistige Geburtsstunde des Kindes diejenige angesehen haben, in der es zum ersten Male das ‚Ich' ausspricht: aber nicht minder wichtig möchte diejenige Stunde sein, in der es zum ersten Male zu sich sagt: ‚Ich habe geirrt', in der es die erste Empfindung davon hat, dass, was mit psychologischer

Digitized by Google

Nothwendigkeit in ihm vorgestellt wurde, doch nicht die Wahrheit gewesen ist."

Zuweilen nimmt der natürliche Wissenstrieb einen Anlauf zur Kritik; er kommt aber dann gewöhnlich nicht über das auf teleologischer Basis beruhende Raisonnement hinaus: Wozu wäre uns der Wissenstrieb gegeben, wenn uns seine absolute Befriedigung versagt bleiben sollte? Im Uebrigen verachtet er Kritik und Skepsis, welche er der Bequemlichkeit halber zu identificiren pflegt, und geräth ihnen gegenüber in eine Erbitterung, wie sie dem Willen überhaupt allen Hindernissen gegenüber eigenthümlich ist. Die Täuschung des Triebes über sich selbst wird nicht am wenigsten dadurch aufrecht erhalten, dass er in seiner wissenschaftlichen Form ein gutes Recht zu haben glaubt, mit Begriffen zu operiren, welche dem beschränkten Gesichtskreis und den praktischen Zwecken einer unter dem Druck des Willens stehenden niedrigen Kulturstufe ihre Entstehung, der Kritiklosigkeit späterer Zeiten ihre unkritische allgemeine Anwendung verdanken.

Abschliessend dürfen wir vom Wissenstriebe wohl behaupten, was die neuere Psychologie von den natürlichen Trieben im Allgemeinen lehrt, dass er nämlich ohne die Leitung der Vernunft plan- und ziellos wirkt und nicht die geringste Bürgschaft für die Erreichung seines Zieles durch seine blosse Existenz gewährt.

Digitized by Google

Die Theorie des Wissens.

Cap. XII.

Der Begriff des Wissens nach Baumann; Kritik desselben.

Baumann widmet in seinem schon mehrfach citirten Buche: „Philosophie als Orientirung über die Welt“ dem Begriff des Wissens eine eingehende Untersuchung. Nach ihm kann man, um den Begriff des Wissens zu gewinnen und festzustellen, zwei Wege einschlagen. S. 44: „Wir können erstens die in der letzten Zeit aufgestellten Begriffe von Wissen aufnehmen und untersuchen, sie nach allen Seiten prüfend erwägen. So wird es überhaupt gewöhnlich in der Philosophie gemacht; jeder hat an einen Vorgänger angeknüpft.“ Baumann beweist dies durch das Beispiel Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's, Herbart's, Beneke's, Trendelenburg's und Lotze's und fährt fort: „Es scheint hiernach nichts natürlicher, als dass wir es auch so machen; dadurch wird ja augenfällig die Kontinuität, der geschichtliche Zusammenhang von einem Denken zum andern gewahrt. Indess wir werden es nicht so machen; denn bei dieser Art von Kontinuität ist eine Gefahr unvermeidlich. Indem man an irgend einen Gedanken eines Philosophen anknüpft, natürlich nicht an einen unwesentlichen, sondern

Digitized by Google

an einen kapitalen und fundamentalen, lässt man sich nicht nur von diesem die Aufgabe stellen, sondern man nimmt auch viel mehr in den Kauf, als man merkt ....“ „Man fängt in einem Punkte einer Kette an und macht ihn zum Ausgangspunkt, statt auf den Anfangspunkt jener Kette zurückzugehen. Ein Philosoph aber muss von vorn anfangen; er darf nicht einen Punkt des anderen zu seinem Anfangspunkt machen; denn der Punkt des anderen ist durch eine Menge Betrachtungen vorbereitet und gewonnen worden; von diesen hängt seine Güte, Wahrheit, Zuverlässigkeit ab. Man müsste mindestens alle bis zu jenem Punkte hinleitenden Untersuchungen noch einmal durchgemacht haben, wenn man ohne Gefahr einen Punkt herausnehmen will; dann aber ist es so gut, als ob man von vorn anfinge ....“ „Ein philosophischer Gedanke, der so aufgenommen wird, ist nicht ein Gedanke, sondern ein ganzer Schwarm von solchen; das ist das Schicksal unseres Denkens, dass es, je nachdem es sich so oder so entschieden hat, mit dieser Entscheidung eine Unmasse Konsequenzen nach sich zieht.“ Dies wird durch die alten und neuen Folgerungen aus dem Gegensatze von „Ideal und Real“, „Denken und Sein“ nachgewiesen, worauf Baumann zu dem Schlusse gelangt: „Es ist in diesen philosophischen Dingen grade wie in den moralischen; wer A sagt, muss auch B sagen, wer angefangen hat, ist nicht mehr Herr seiner Bewegungen, und will er es sein, so muss er sich mit viel Mühe und Anstrengung wieder einen neuen Ausgangs- und Anfangspunkt gewinnen.“

Man wird nicht umhin können, diesen kurzen und bündigen Auseinandersetzungen Baumann's seine völlige Zustimmung zu geben; diejenige Kontinuität der Forschung, welche an einem bestimmten Punkte der Spekulation des Vorgängers einsetzt, ist nur in dem Falle wissenschaftlich berechtigt, wenn diese Spekulation bis zu jenem Punkte selbst allgemein als richtig anerkannt ist. Hiervon findet aber in der Philosophie bis jetzt etwa das Gegentheil statt, also muss der Philosoph „von vorn anfangen“, d. h. er

Digitized by Google

muss bis an die Grenze der Forschung zurückgehen, um von ihr aus seine Untersuchung zu beginnen.

Baumann will zu seinem Begriff des Wissens vermittelst der induktiven Methode gelangen. S. 50: „Wir nehmen keinen Anstand, uns über den allgemeinen Begriff des Wissens an Beispielen erst gründlich zu belehren, ehe wir uns getrauen, ihn zu formuliren. Eine Philosophie soll Untersuchung sein, nicht ein Orakel, welches vom hohen Dreifuss prophetische Weisheitssprüche in die Welt sendet, erwartend, dass die Menge sie gläubig und verehrend aufnehme und in einem feinen Herzen aufbewahre. Es wird aber auf die Beispiele sehr viel ankommen. Es wäre z. B. ganz verkehrt, Beispiele blos aus einer Wissenschaft zu nehmen, etwa blos aus der Logik, blos aus der Mathematik, blos aus den empirischen Naturwissenschaften, oder blos aus den sogenannten Geisteswissenschaften. Denn vielleicht wandelt sich der Begriff des Wissens in jeder von diesen etwas anders ab, und legten wir einen Begriff vom Wissen zu Grunde, der blos logisch oder blos naturwissenschaftlich wäre, so würden wir sämmtlichen andern Naturwissenschaften einen ungehörigen Zwang anthun. Diese Sorge ist keine eingebildete; es lässt sich nachweisen aus der Geschichte der Philosophie, wie verhängnissvoll solch unbewusste Einseitigkeit gewirkt hat. So hat Spinoza seinen Begriff und sein Ideal vom Wissen aus der Mathematik gezogen, und welche Wirkung hat er damit hervorgebracht? Es entstand ein Weltbild von einer Art eiserner Ruhe, erhabener Nothwendigkeit; die mathematische Stimmung: Alles fliesst nothwendig aus der Natur des allgemeinen Raumes, wird umgewandelt in die: Alles in der Welt fliesst nothwendig aus der Natur der allgemeinen Substanz. Diese Stimmung hat etwas sehr Anziehendes für das Gemüth, die Beweise etwas Ueberredendes für den Verstand, aber sobald man merkt, wie Spinoza's Begriff vom Wissen blos mathematisch ist und auf andere Wissensgebiete ohne unerlaubte Gewaltthätigkeit gar nicht passt, schwindet alle Macht der Beweise

Digitized by Google

und aller Zauber seiner Grundgedanken dahin; die Beweise sind nichts, das Gefühl der Erhabenheit ist ein erborgter Flitterstaat. Vor solcher Einseitigkeit müssen wir auf unserer Hut sein. Ihr zu entgehen nehmen wir Beispiele aus den verschiedenen Hauptwissenschaften ....“ „Wir nehmen möglichst einfache Fälle; denn nicht, was der Satz sagt, interessirt uns hier, sondern was es heisst, dass man von einem solchen Satze sagt: man wisse ihn.“

Indem wir uns nun in der Lage befinden, den von Baumann eingeschlagenen Weg für den einzig richtigen zu erklären, ist es das natürliche und dem allgemein wissenschaftlichen Gebrauch entsprechende Verfahren, wenn wir in unsern Untersuchungen über den Begriff des Wissens an seine Darlegungen anknüpfen. Denn seine Warnung vor dieser Anknüpfung wird aufgehoben durch die positive Bestimmung: „Der Philosoph muss von vorn anfangen“, da dieser Anfang für alle ein und derselbe ist. Wir billigen nun, wie gesagt, die Methode Baumann's im Allgemeinen und betrachten demnach den materiellen Gehalt seiner Ausführungen an den einzelnen Beispielen. In den Worten: „Ich weiss, dass Gott existirt, findet Baumann folgende besondere Gedanken enthalten: „Erstens ich stelle mir Gott vor in Gedanken, ich denke unter seinem Namen ein allmächtiges, allgütiges, allheiliges Wesen, welches diese Welt geschaffen hat. Also ich habe eine Vorstellung von Gott, einen Gedanken von ihm, wenn ich sage: ich weiss, dass Gott existirt.“ Aber ist das schon genug? Ich besinne mich und sage: nein; wenn ich blos das mit jenem Satze meinte, so würde ich sagen: ich habe eine Vorstellung von Gott, aber nicht, ich weiss, dass Gott existirt. Also die blosse Vorstellung von Gott haben ist in diesem Falle noch nicht ausreichend zum Wissen. Es fällt mir aber ein, dass ich einen Unterschied mache zwischen den Vorstellungen von Dingen, von denen ich sage: sie existiren blos in meiner Vorstellung, und Dingen, von denen ich annehme, sie existirten unabhängig von meiner Vorstellung.“ Zu diesen zwei wesentlichen Punkten gehört

Digitized by Google

aber nach Baumann noch ein dritter: ein objektiv zureichender Grund für die Annahme, dass der Gegenstand unserer Vorstellung unabhängig von derselben vorhanden ist. Alles dies genügt noch nicht; „wir haben eine Vorstellung von Etwas, wir haben die Vorstellung von der Existenz dieses Etwas über unsere Vorstellung hinaus, wir haben die Vorstellung von der allgemeinen und nothwendigen Vorstellung solcher Existenz dieses Etwas, wenn wir von Gott z. B. ein Wissen haben. Dieses Drei muss zusammen da sein, um von einem Wissen zu sprechen, aber das läuft letztlich zusammen in gewisse Vorstellungen, die wir haben, in besonders geartete und abgewandelte Vorstellungen, in Vorstellungen, die in uns sind, nichts ausser uns, nichts unabhängig von unserm Vorstellen. Also auf dieses sind wir zuletzt zurückgeworfen, auf gewisse Vorstellungen in uns, Vorstellungen von Etwas, von Existenz, von Gründen, eine solche Existenz zu behaupten." S. 57: „Wir nehmen als zweites Exempel eines aus den Naturwissenschaften im weitesten Sinne, einen einfachsten Fall, noch keinen der Naturerklärung, sondern der blossen Naturwahrnehmung. Wir alle sagen: der Magnet zieht das Eisen an, und behaupten, das zu wissen. Was behaupten wir damit, oder was meinen wir mit dieser Behauptung? Es ist Folgendes: Erstens, wir haben eine Vorstellung von Magnet und Eisen. Aber diese Vorstellung ist unterschieden von anderen Vorstellungen; es ist nicht blos Vorstellung, sondern genauer sinnliche Vorstellung. So unterscheidet sie sich von der Vorstellung Gottes. Wir haben von Magnet, von Eisen das, was wir ein Bild nennen; die Vorstellung von ihnen hat etwas Anschauliches, wir sehen Magnet und Eisen gleichsam vor uns, auch wenn wir blos an sie denken. Es giebt aber auch Fälle, wo wir nicht blos an sie denken. Durch solche Fälle sind wir überhaupt erst mit Magnet und Eisen bekannt geworden; sie sind Vorstellungen nicht wie die Vorstellung Gottes, sondern sie haben das Eigene, dass es Vorstellungen sind, welche, wie wir sagen, auf Wahrnehmungen beruhen, d. h. wir sind über-

Digitized by Google

zeugt, gewisse Organe zu haben, Sinnesorgane; diesen waren Magnet und Eisen einmal präsent, so dass wir sie sehen, hören und schmecken konnten etc..... Weil wir Wahrnehmung von Magnet und Eisen ursprünglich hatten, darum haben wir nicht blos Vorstellung von ihnen, sondern bestimmte Anschauung, und diese Anschauung bleibt auch nach dem Aufhören der Wahrnehmung noch, und dies Anschauliche meinen wir, wenn wir sagen, wir haben ein Bild von Magnet und Eisen in unserer Vorstellung, nicht eine Vorstellung allgemeiner Art, wie bei der Vorstellung Gottes." Wir verweilen bei diesen beiden Beispielen, weil sie schon Veranlassung geben, die Elemente, in welche Baumann seinen Begriff des Wissens zerlegt hat, einer gründlichen Prüfung zu unterziehen. Denn die Auffassung dieser Elemente bedingt eben „das Schicksal unseres Denkens, dass es, je nachdem es sich so oder so entschieden hat, mit dieser Entscheidung eine Unmasse Konsequenzen nach sich zieht".

„Die Vorstellung von Magnet und Eisen ist unterschieden von andern Vorstellungen; es ist nicht blos Vorstellung, sondern genauer sinnliche Vorstellung." Den Unterschied dieser letztern von der erstern bestimmt Baumann auf S. 58: „Wir haben ein Bild von Magnet und Eisen in unserer Vorstellung, nicht eine Vorstellung allgemeiner Art, wie bei der Vorstellung Gottes." Nach Baumann giebt es also einmal sinnliche und, wie wir aus dem Gegensatz schliessen dürfen, individuelle und zweitens allgemeine Vorstellungen. Die ersten kennt Jeder aus eigener Erfahrung; wer sie nicht anerkennt, mit dem ist nicht weiter zu streiten, weil die gemeinsame Grundlage der Erörterung fehlt. Was ist aber die „allgemeine" Vorstellung oder die Vorstellung allgemeiner Art? Vergeblich suchen wir in der Selbstbeobachtung nach einer Vorstellung, welche nicht sinnlich-anschaulicher Natur wäre und kein individuelles Gepräge trüge. Zugleich erinnern wir uns der Worte Baumann's S. 49: „Ich stelle den Begriff des Wissens nicht als problematisch, vorläufig, blos so ungefähr hin, sondern als ganz gewiss,

Digitized by Google

zunächst mir gewiss, aber mit der Aufforderung an Andere, zuzusehen, ob sie damit stimmen." Da dies nun hinsichtlich der Vorstellung allgemeiner Art nicht der Fall ist, so wird zunächst zu ermitteln sein, was Baumann unter diesem Begriffe versteht.

Baumann fasst seine Widerlegung der so oft behaupteten Existenz allgemeiner und nothwendiger Sätze zusammen auf S. 154: „Kurz: Allgemeinheit und Nothwendigkeit, blos als bei gewissen Vorstellungen mitgedacht, wird noch nichts helfen; es würde dies für sich diesen Vorstellungen keine Dignität verschaffen, sie über andere Vorstellungen in keiner Weise hinausheben. Die Hauptsache wäre, dass sich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche ihnen anhängen soll als Vorstellungen, bewähre durch fortgesetzte Erprobung an den Vorstellungen, für welche sich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der erstern Vorstellungen ankündigte. Allgemeinheit heisst nichts als eine mehr oder minder verbreitete Thatsächlichkeit." Treffend erklärt Baumann den Gebrauch allgemeiner Sätze und Begriffe als Hilfsmittel und gleichsam Nothbehelf der Wissenschaft S. 156: „Für uns allerdings giebt es keine Wissenschaft ohne allgemeine Sätze, zunächst allerdings ohne allgemeine Begriffe. Das hat aber seinen ersichtlichen Grund. Wir sind erfahrungsmässig nicht im Stande, alle Einzelheiten zu erfassen und zu behalten, wir stellen nicht alle Bäume vor, die wir je gesehen haben, als einzelne und wie wir sie da gesehen haben, sondern wir bilden aus den einzelnen gesehenen den allgemeinen Begriff Baum, und so in allen ähnlichen Fällen." S. 166: „Unsere Allgemeinheit heisst nichts als: so oft wir vorstellen, finden wir die Thatsache .... Die Allgemeinheit ist nichts als die jedesmalige Thatsächlichkeit." S. 286: „Allgemeinheit und Nothwendigkeit wird anders zu Stande gebracht, als man gewöhnlich meint. Dass der Magnet Eisen anzieht, ist ein allgemeiner und nothwendiger Satz auch für uns. Warum allgemein? Ich finde es so und finde es als die feste Eigenthümlichkeit des Magneten; solange

Digitized by Google

sich diese seine Natur nicht ändert, so lange bleibt diese Eigenthümlichkeit."

Je klarer und unwiderleglicher diese Auseinandersetzungen Baumann's beweisen, dass „Allgemeinheit" ein aus der festen, oft beobachteten und generalisirten Thatsächlichkeit abgeleiteter Begriff ist, um so mehr nöthigen sie selbst zu ihrer Anwendung auf die „allgemeine" Vorstellung. Eine jede Thatsache ist etwas Konkretes, individuell Bestimmtes, ebenso wie jedes Existirende; beides kennen wir aber nur durch die Vorstellung, d. h. wir stellen etwas Individuelles vor, also ist unsere Vorstellung davon selbst individuell; denn wie sollten wir nach Baumann's Principien sonst zur Annahme der einzelnen „Thatsache" gelangen? Baumann hat nun die Entstehung der allgemeinen Begriffe aus der thatsächlichen Unmöglichkeit, alles Einzelne zu erfassen, abgeleitet: „wir stellen nicht alle Bäume vor, die wir je gesehen haben, als einzelne und wie wir sie da gesehen haben, sondern wir bilden aus den einzelnen gesehenen den Begriff Baum ..." „Da unsere Auffassung und unser Gedächtniss an umfassender Kraft so gering ist, so ist allerdings nicht abzusehen, wie wir zu irgend einem zusammengreifenden Denken kommen sollten ohne jene glückliche Einrichtung unseres Geistes, sich allgemeine Begriffe zu bilden."

Wir müssen nun durchaus bestreiten, dass es „eine glückliche Einrichtung unseres Geistes", d. h. doch wohl des Geistes aller Menschen ist, sich allgemeine Begriffe zu bilden. Diese Behauptung ist eins von den unglückseligen Erbtheilen jener Zeiten, wo man die Logik für eine „Naturgeschichte des Verstandes" hielt und dadurch nicht nur die Psychologie, sondern die ganze Philosophie verdarb.

Wolff handelte in gutem Glauben, psychische Thatsachen zu lehren, wenn er meinte, dass die erkennende Seele sich nach den ihr von der Natur innewohnenden Regeln des Denkens richte, und die Irrthümer des natürlichen Denkens auf die confuse Vorstel-

Digitized by Google

lung dieser Regeln schob, deren deutliche Erkenntniss durch die künstliche oder philosophische Logik hervorgebracht werde. Er betrachtete demnach auch die nach den Regeln der Definition erzeugten Begriffe als eine Naturanlage des menschlichen Geistes, auf die er sich nur genauer zu besinnen braucht, um sie sofort richtig anzuwenden. In diesem Punkte sah Kant klarer; er hebt den demonstrativen Charakter der Logik wiederholt und nachdrücklich hervor; so in der Einleitung zur „Logik“: „In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach nothwendigen Regeln; nicht, wie wir denken, sondern wie wir denken sollen ....“ „Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern: wie er im Denken verfahren sollte.“ Leider hat Kant diese scharfe Unterscheidung nicht auf die psychologische Untersuchung der Mittel ausgedehnt, deren sich das wissenschaftliche und das natürliche Denken bedient, wie denn überhaupt seine psychologischen Forschungen hinter seinen Leistungen in den übrigen philosophischen Disciplinen weit zurückbleiben. So herrscht bei ihm eine bedauerliche Konfusion im Gebrauch der psychologischen Termini, da er trotz gelegentlicher ausdrücklicher Unterscheidung die Worte „Vorstellung“ und „Begriff“ und sogar bisweilen „Anschauung“ als Synonyma gebraucht. Am auffallendsten ist dies in der transscendentalen Aesthetik, wo er Raum und Zeit als Formen der Anschauung erweist und ausdrücklich erklärt, dass sie keine Begriffe seien, und sie dann doch wieder gewöhnlich Begriffe nennt. Er braucht überhaupt das Wort Begriff in einer so ungewöhnlichen Bedeutung, dass die übliche gänzlich zurücktritt; so meint er am Schlusse der Prolegomena, er vermuthe ungern von seinem Göttinger Recensenten, ein wirklich „eingeschränkter Begriff“ sei an dessen Missverständnissen schuld.

Mit Recht sagt F. A. Lange, „Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus“, S. 9: „Die Begriffe geben nur das Ideal an,

Digitized by Google

welches eigentlich gedacht werden sollte, nach dessen Gesetz sich die Gedankenverbindung zu richten hat; das wirkliche Denken bewegt sich in Vorstellungen, mögen diese nun mehr oder weniger zutreffend sein", und macht dazu die Anmerkung: „Die auf diesem Gebiete herrschende Verwirrung rührt theils daher, dass man aus Gründen der Abkürzung nicht immer zwischen idealem und wirklichem Denken unterscheiden kann; theils aber daher, dass dieser Unterschied von den älteren Systemen gar nicht erfasst wird. So nennt noch Kant den Begriff eine ‚allgemeine', die Anschauung eine ‚einzelne' Vorstellung, was Herbart berichtigt hat, ohne freilich selbst zu völliger Klarheit durchzudringen."

Durch den Mangel dieser so nothwendigen Unterscheidung ist hauptsächlich Kant's Theorie der Erfahrung verdorben worden; durch die Nachwirkungen der Identitätsphilosophie ist aber die Konfusion auch in die neueste Philosophie übergegangen, zumal da man vielfach äussere, nicht wissenschaftliche Gründe hatte, die relle Existenz des abstrakten Begriffes zu behaupten, und die neueren Verbesserungen der nöthigen Konsequenz ermangeln.

Schopenhauer hat Kant's Theorie der Erfahrung vornehmlich deshalb getadelt und korrigiren zu müssen geglaubt, weil dieselbe die anschauliche gegen die abstrakte Erkenntniss in ungehöriger Weise zurücksetze. Er zeigte, das alles Wissen in letzter Instanz auf der Anschauung beruhe und dass die Begriffe nur ein Hilfsmittel seien, um dem räumlich und zeitlich beschränkten Menschen die unmittelbare sinnliche Gegenwart zu ersetzen. Wenn er sich damit ein bleibendes Verdienst um die Theorie des Wissens erworben hat, so ist er doch in dem Irrthum, welcher der von ihm korrigirten Kant'schen Lehre zu Grunde liegt, auch seinerseits verblieben, soweit es sich um die psychologische Klassificirung der Begriffe, nicht um ihren wissenschaftlichen Gebrauch handelt. Im 6. Capitel des II. Bandes seines Hauptwerkes S. 67 lehrt er vom Begriff, dass er, wiewohl ganz anderer Natur als die Sinnes-

Digitized by Google

eindrücke, dennoch alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen vermöge, um sie auch nach dem längsten Zeitraum unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erst hierdurch entstehe die Erfahrung. Nun fährt er fort: „Aber nicht das Angeschaute, noch das dabei Empfundene bewahrt der Begriff auf, sondern dessen Wesentliches, Essentielles, in ganz veränderter Gestalt, und doch als genügenden Stellvertreter jener." Das sieht gerade so aus, als ob die schulmässigen Definitionen der Logik, die auf das „Wesen" der Sache gehen, in jedem psychischen Mechanismus von Natur vorhanden wären, damit dieser von den Anschauungen das in wissenschaftlicher Hinsicht „Wesentliche, Essentielle" dem Gedächtniss besonders einprägen könnte. In Wahrheit verhält sich aber die Sache so: Der logisch Gebildete kennt entweder durch Ueberlieferung die Definition und mit ihr das „Wesentliche" einer Sache in abstracto und kann dies nun leicht auf jeden Gegenstand der Anschauung anwenden; oder er bildet sich nach den allgemeinen logischen Regeln seine Definition selbst und hat damit den „Begriff" einer Sache. Welche anschauliche Vorstellung er mit diesem verbinden wird, hängt in jedem Falle von seinen vorausgegangenen persönlichen Anschauungen konkreter Gegenstände ab; fehlt zu irgend einem Begriff diese Anschauung, so kann er sich auch keine Vorstellung bilden. Der natürliche Mensch aber wird von allen angeschauten Dingen zwar nicht den wissenschaftlichen, von der Logik geforderten Begriff haben, sondern statt seiner dient ihm die sinnliche Vorstellung, welche ihm der geringe Umfang seiner Sinneseindrücke aufnöthigt. So denkt das Kind, welches etwa nur einen Hund kennt, bei dem Worte Hund gerade an dieses Exemplar; sein Begriff von Hund ist also gleich seiner sinnlichen Anschauung. Erst wenn sich diese erweitert, wird auch der Begriff ein anderer, während die Vorstellung noch lange Zeit hindurch ihr Material vornehmlich von jenem ersten Exemplare entlehnen wird, bis die logische Ausbildung des Intellekts diese Vorstellung allmälig ver-

Digitized by Google

schwinden lässt, ohne eine andere an ihre Stelle zu setzen. Denn der logisch Gebildete weiss, dass jede Vorstellung zufällige Merkmale an sich hat, welche das „Wesentliche" des logischen Begriffes alteriren, daher man sich begnügen muss, die Merkmale eines Begriffes in abstracto zu wissen, d. h. mit Worten zu bezeichnen, weil man sie nicht rein vorstellen kann.

Dieser Sachverhalt ist zuerst von Herbart mit deutlichem Bewusstsein an den Tag gelegt worden; sein „Abriss der Logik" (I, 77 ff.) beginnt mit der Trennung der wirklichen geistigen Thätigkeit und der Begriffe als der Mittel, die Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen, und enthält dazu die Anmerkung: „Es ist von Wichtigkeit .... sich wohl einzuprägen, dass Begriffe weder reale Gegenstände noch wirkliche Akte des Denkens sind." „Psychologie" (V, 59): „Mehrere faktische Umstände machen schon die Thatsache zweifelhaft, ob Begriffe im strengen logischen Sinne wirklich im menschlichen Denken vorkommen? und es fragt sich, ob dieselben nicht vielmehr logische Ideale seien, denen sich unser wirkliches Denken mehr und mehr annähern soll?" Ibid. 126: „... Demnach existiren die Begriffe, als solche, nur in unserer Abstraktion; sie sind in der Wirklichkeit ebenso wenig eine besondere Art von Vorstellungen, als der Verstand ein besonderes Vermögen ist .... Die Täuschung aber, als wären die Begriffe eine eigene Klasse von Vorstellungen, hat hauptsächlich in den allgemeinen Begriffen ihren Sitz (Kant, in der Logik, setzt geradezu das Wesen der Begriffe in ihre Allgemeinheit) .... Allgemeine Begriffe, die blos durch ihren Inhalt gedacht wurden, ohne ein Hinabgleiten des Vorstellens in ihren Umfang, sind logische Ideale; sowie die ganze Logik eine Moral für das Denken ist, nicht aber eine Naturgeschichte des Verstandes." Vergl. die zustimmende Bemerkung Ueberweg's, „Logik", 3. Aufl., S. 106. Warum Baumann diese Auseinandersetzungen Herbart's ignorirt hat, ist nicht

Digitized by Google

ersichtlich, da es gerade für ihn von der grössten Wichtigkeit sein musste, seinen Begriff des Vorstellens gegen alle Einwendungen sicher zu stellen, weil er das Vorstellen für die letzte Thatsache alles Wissens erklärt. Durch diese Unterlassung wird gleich sein erstes Beispiel des Wissens anfechtbar; er behauptet: „Ich stelle mir Gott vor in Gedanken, ich denke unter seinem Namen ein allmächtiges, allgütiges, allheiliges Wesen, welches diese Welt geschaffen hat. Also ich habe eine Vorstellung von Gott, einen Gedanken von ihm, wenn ich sage: ich weiss, dass Gott existirt.“ Wer mit Herbart's Auffassung der Begriffe einverstanden ist, wird in Bezug auf das Wissen, resp. die Vorstellung von Gott etwa Folgendes sagen müssen: Ich habe nicht nur keine Vorstellung von Gott, ebenso wenig davon, was ein allmächtiges, allgütiges, allheiliges Wesen ist, sondern ich kann mir nicht einmal den Begriff Gottes auf logische Weise zusammensetzen, ohne wirkliche, d. h. sinnliche und individuelle Vorstellungen von anderen Wesen zu Grunde zu legen.

Ich habe den Begriff von Macht und Güte, den ich aus menschlichen Eigenschaften abstrahirt habe, mit dem nicht ohne Hilfe anderer Begriffe als Begriff zu denkenden Prädikat der Unendlichkeit auszustatten, um so annähernd eine Idee von dem zu bekommen, was ein allmächtiges und allgütiges Wesen sein möchte. Was jedoch ein allheiliges Wesen sei, das unterlasse ich mir auszumalen, da die Uebertragung der charakteristischen Eigenschaften kirchlicher Heiliger auf Gott mir logisch unmöglich und ausserdem unwürdig erscheint. So fehlt mir ganz und gar die Vorstellung von Gott; seinen Begriff bilde ich nicht, wie andere Begriffe, aus (konkreten) Vorstellungen, sondern erst durch doppelte Abstraktion, aus den mittelbar gewonnenen Begriffen von anderen Wesen.

Betrachten wir von demselben Standpunkt aus das zweite Beispiel des Wissens, welches Baumann in seine Elemente zerlegt: „Der Magnet zieht das Eisen an.“ Dieses ist sehr geeignet, die

Digitized by Google

Unterscheidung von Vorstellung einerseits und Begriff, oder nach Baumann „allgemeiner Vorstellung", andererseits in das rechte Licht zu setzen. Wenn Kinder in den Dorfschulen auswendig lernen: der Magnet zieht das Eisen an, ohne diesen Vorgang durch die Anschauung kennen zu lernen, so wissen sie die Thatsache in abstracto, und dieses Wissen ist ihnen mit Hülfe der drei Begriffe Magnet, Anziehung, Eisen beigebracht worden, von denen sie nur den (logischen) Begriff Eisen einigermassen richtig, den Begriff Anziehung sehr unzulänglich, den Begriff Magnet vielleicht gar nicht aus „sinnlichen Vorstellungen" sich haben bilden können. Wird man nun behaupten dürfen, dass die Kinder eine Vorstellung von dem haben, was sie wissen, wenn sie die Worte nachsprechen: „Der Magnet zieht das Eisen an"? Geistig regsame Kinder werden bemüht sein, sich eine Vorstellung dieses Vorganges zu bilden; dieselbe fällt aber nothwendiger Weise falsch aus, indem sie andere geläufige Vorstellungen ihrem begrifflichen Wissen substituiren. So wird man das letztere formell allerdings als Wissen bezeichnen dürfen, wenn auch sein konkret vorgestellter Inhalt nichts als Phantasiegebilde ist. Diese Differenz zwischen Vorstellung und begrifflichem Wissen kommt praktisch häufig genug vor, wissenschaftlich ist sie unerträglich; denn dem natürlichen Denken gilt nicht nur jede Vorstellung, sondern jede Verknüpfung von Begriffen zunächst eo ipso für ein Wissen, aber die Wissenschaft verlangt einen „zureichenden Grund" dafür.

Im Gegensatz zu den Kindern, welchen die Kenntniss des Magneten fehlt, kann der Physiker sich mühelos den richtigen Begriff von jenem in abstracto gewussten Satz bilden. Fragen wir ihn aber, wie seine Vorstellung wirklich, d. h. als „wirkliche geistige Thätigkeit" beschaffen ist, so wird er einräumen, dass in seiner Vorstellung ein bestimmter Magnet in einer bestimmten Form die Anziehung eines bestimmten Eisenstückes ausübt, dass mithin diese Vorstellung durchaus sinnlich und individuell bestimmt

Digitized by Google

ist. Verlangt man von ihm, dass er sich eine „allgemeine“ Vorstellung oder den Begriff des Processes nicht blos in Worten, sondern im wirklichen Denken bilden solle, so wird er durch den Versuch bald überzeugt werden, dass jede wirkliche Vorstellung individuell und, wenn nicht die Reproduktion einer Anschauung, so doch eine Kombination aus sinnlich angeschauten Elementen ist.

Um zu erweisen, dass im wirklichen Denken nur die Vorstellung und zwar die konkrete sinnliche Vorstellung vorkommt, giebt es zwei Wege: die Selbstbeobachtung und den Nachweis, dass die Annahme allgemeiner Vorstellungen zu Widersprüchen führt.

Die Selbstbeobachtung ist hier wie überall sehr unzuverlässig; wenn Jemand im guten Glauben ist, den Begriff realiter in seinem Geiste vorzufinden, so wird es einem Anderen schwer gelingen, ihn von der Wahrheit des Gegentheils zu überzeugen. Man könnte sich etwa bemühen, zu erweisen, dass der aus vermeintlicher Selbstbeobachtung gewonnene Begriff, wenn richtig, das Ergebniss einer schulmässig überlieferten Definition, wenn falsch, eine willkürliche Kombination aus sinnlich aufgenommenen Elementen früherer Vorstellungen sei. So lässt sich z. B. gegen Schopenhauer, welcher die reale Existenz der Begriffe vertheidigt und sie als secundäre Vorstellungen bezeichnet, die erstere Erfahrung geltend machen; nach ihm enthält der Begriff das „Wesentliche, Essentielle“, aber in wie vielen Köpfen ist dies der Fall? Und wo es wirklich stattfindet, wie ist der Begriff erzeugt worden? Die scharfe Beobachtungsgabe Schopenhauer's hat ein eklatantes Beispiel gegen seine eigene Theorie beigebracht. „Welt als Wille und Vorstellung“, II, 72 sagt er: „Eben weil Worte blosse Allgemeinbegriffe, welche von den anschaulichen Vorstellungen durchaus verschieden sind, mittheilen, werden, z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit, zwar alle Zuhörer dieselben Begriffe erhalten; allein wenn sie hernach sich den Vorgang veranschaulichen wollen, wird jeder ein anderes Bild davon in seiner Phantasie entwerfen, welches von dem rich-

Digitized by Google

tigen, welches allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin liegt der nächste Grund (zu welchem sich aber noch andere gesellen), warum jede Thatsache durch Weitererzählen nothwendig entstellt wird: nämlich der zweite Erzähler theilt Begriffe mit, die er aus seinem Phantasiebilde abstrahirt hat und aus denen der dritte sich wieder ein anderes, noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umsetzt. Und so geht es immer weiter. Wer trocken genug ist, bei den ihm mitgetheilten Begriffen stehen zu bleiben und diese weiter zu geben, wird der treueste Berichterstatter sein."

Wie ist es möglich, dass in diesem Falle alle Zuhörer dieselben Begriffe, d. h. nach Schopenhauer's oben citirter Erklärung, „nicht das Angeschaute, noch das dabei Empfundene, sondern dessen Wesentliches, Essentielles in ganz veränderter Gestalt und doch als genügenden Stellvertreter jener" erhalten, und dass trotzdem Jeder die eigenen Begriffe aus seinem Phantasiebild abstrahiren muss? Das Wesentliche, Essentielle ist im Sinne Schopenhauer's offenbar für verschiedene Menschen dasselbe; wenn nun in ihnen dieselben Begriffe hervorgerufen werden, so muss konsequenter Weise auch ihr Phantasiebild dieselben wesentlichen Züge haben. Dieser logischen Konsequenz schiebt aber Schopenhauer unbefangen den wirklichen Hergang unter und lässt in Jedem durch die gehörten Worte zunächst gar keine Begriffe, sondern Phantasiebilder erweckt werden, die natürlich ganz verschieden sind und nun wieder in verschiedene Worte gekleidet werden.

Baumann hat es unterlassen, die Konsequenzen aus seiner Ansicht von der Existenz der allgemeinen Vorstellungen zu ziehen. In seiner Abweisung des Descartes'schen Cogito, ergo sum als Anfangs des Philosophirens lehrt er vollkommen zutreffend und der Wirklichkeit entsprechend S. 105: „Das Vorstellen stellen wir gar nicht wieder vor, sondern indem wir vorstellen, ist ohne Weiteres dadurch dem Vorstellen gewiss, dass es vorstellt." Hiermit

Digitized by Google

hat Baumann den Streit der Philosophen, ob man das Vorstellen vorstellen könne oder nicht, ebenso wie Schopenhauer zu Gunsten der letztern Ansicht entschieden. Diese beruht aber im letzten Grunde auf der Ueberzeugung, dass alles Vorstellen sinnlich-individueller Natur und das sogenannte abstrakte oder allgemeine Vorstellen in Wirklichkeit nur eine Operation des idealen Denkens mit Begriffen sei, daher man die Vorstellung selbst zwar, wie alles Andere, als Begriff zu denken, genauer: durch Worte zu bezeichnen, aber nicht wieder vorzustellen vermöge. Wer aber an die Existenz der allgemeinen Vorstellung glaubt, hat keinen Grund zu behaupten, dass man nicht das konkrete Vorstellen noch einmal, nämlich abstrakt, vorstellen könne. Dieser Konsequenz kann man auf keine Weise entgehen; mag das Vorstellen immer „sui generis" sein (Baumann a. a. O. 106), so gelten doch in jedem Falle die allgemeinen logischen Bestimmungen auch von ihm. Von unserem Standpunkte werden wir sagen: Das Vorstellen existirt wie alles Andere realiter nur individuell und kann naturgemäss nicht wieder Gegenstand des Vorstellens sein, wohl aber kann man sich, wie von allem Uebrigen, so auch vom Vorstellen einen Begriff bilden, oder es mit Hülfe von Worten denken, muss aber dieses Denken vom Vorstellen scharf unterscheiden.

Noch ein anderes Moment ist gegen die Wirklichkeit der allgemeinen Vorstellung oben bereits geltend gemacht worden. Wer es versucht, seinen logischen Begriff von irgend einem Dinge in ein sogenanntes Schema zu bringen, der wird sich vergeblich bemühen, blos das Wesentliche, in der Definition Enthaltene vorzustellen; vielmehr werden in seinem Schema die von der Definition ausdrücklich ausgeschlossenen individuellen Bestimmtheiten angetroffen werden. Keine Vorstellung existirt ohne Räumlichkeit, und zwar bestimmte Massverhältnisse, noch ohne irgend eine bestimmte Färbung. So werden sich beispielsweise in das Schema eines Hundes immer die Grössenverhältnisse irgend eines Exemplars eindrängen

Digitized by Google

und sofort eine konkrete Farbe annehmen, weshalb das Schema dem Begriffe nicht mehr entspricht, sondern nichts weiter als das Phantasiebild geworden ist, von dem es sich eben unterscheiden sollte. Es bleibt also dabei, dass die Begriffe „logische Ideale" sind, deren wir uns in den logischen Operationen des wissenschaftlichen oder idealen Denkens mit desto grösserem Erfolg bedienen werden, je weniger sich uns statt ihrer die wirklichen Vorstellungen unterschieben.

Sonach stimmen wir mit Baumann zwar darin überein, dass die Vorstellung ein letztes Element unseres Wissens oder eine „Urthatsache" ist, auf welche zuletzt alles Wissen zurückführt, aber wir haben von der Natur der Vorstellung eine andere Ansicht als Baumann gewonnen. Es handelt sich nun für uns darum, zu ermitteln, in welchem Verhältniss die wirkliche Vorstellung und das logische Ideal des Begriffes zu einander stehen.

Da im wirklichen Denken nur die Vorstellung vorkommt, so versteht es sich von selbst, dass dieselbe unabhängig vom Begriff existirt; wenn also zwischen beiden ein innerer Zusammenhang besteht, so muss der Begriff nothwendig von der Vorstellung abhängig sein. Diese logische Folgerung wird durch den wirklichen Sachverhalt vollkommen bestätigt, und dieser ist so einleuchtend und missverständlichen Auffassungen so wenig ausgesetzt, dass in diesem Punkte eine seltene Uebereinstimmung herrscht. Der Begriff fasst das in vielen Einzelvorstellungen Gleichartige zusammen (hiermit ist schon implicite gesagt, dass er von dem Ungleichartigen abstrahirt); das ist die Bestimmung des Begriffes, welche allgemein anerkannt ist. Voraussetzung der Möglichkeit der Begriffsbildung ist also in jedem Falle das Vorhandensein vieler Einzelvorstellungen, und gerade dies unterscheidet das wissenschaftliche Verfahren von dem des natürlichen Denkens. Denn es ist durchaus keine „glückliche Einrichtung" des ungeschulten Verstandes, sich allgemeine Begriffe zu bilden, sondern ein Ergebniss der Wissen-

Digitized by Google

schaft, von dem nur eine sehr geringe Anzahl von Menschen Gebrauch machen lernt. Somit erscheint die Begriffsbildung im strengen Sinne als ein normatives Gesetz der Logik, bestimmt, das Denken, soweit möglich, von den Naturgesetzen seines Mechanismus zu befreien. Wir haben daher zunächst zu fragen: welchem Bedürfniss und Zweck des wissenschaftlichen Erkennens dienen die Begriffe? Die beste Antwort hierauf hat unseres Ermessens Schopenhauer gegeben: „Ueber die vierfache' Wurzel des zureichenden Grundes", 2. Aufl., § 27, S. 94 ff., und „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 6. Am prägnantesten spricht er sich aus an der letztern Stelle, S. 68: „Den unschätzbaren Werth der Begriffe kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach und neben einander da sind, den Blick wirft und nun bedenkt, dass Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniss, wann und wo es auch gewesen sein mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnissmässig wenige Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten." Dieser unzweifelhaft richtigen Auffassung ist also der Begriff ein von dem wissenschaftlichen Denken benutztes Hilfsmittel, um die dem Menschen durch Raum und Zeit gezogenen Schranken zu überwinden, und es ist von der grössten Wichtigkeit, sich diesen Zweck der Begriffe zur vollständigsten Klarheit zu bringen. Nur weil es wegen der unzähligen Menge sowohl als des beständigen Wechsels der Erscheinungen unmöglich ist, sich von Allem Einzelvorstellungen zu bilden, benutzt die Gesammtwissenschaft zu ihrem Zweck, die Totalität der Erscheinungen kennen zu lernen, die Repräsentanten der sinnlichen Anschauung, die allgemeinen Begriffe, welche sofort da überflüssig werden, wo die Einzelvorstellung gegeben ist. Die Verkennung dieses Sachverhaltes, genauer die Verwechselung von Mittel und Zweck in Ansehung der allgemeinen Begriffe, ist seit Plato die allezeit reich-

Digitized by Google

lich fliessende Quelle der ungeheuerlichsten Missverständnisse geworden.

Kehren wir nun zu Baumann's Erörterung des Wissensbegriffes zurück. Er zergliedert noch einige Beispiele des Wissens aus der Mathematik, Logik, Aesthetik und Moral und resumirt folgendermassen S. 73: „Drei Stücke sind uns aufgestossen, welche jedesmal unter dem Begriff Wissen da mitgedacht wurden: erstens ein Vorstellen, zweitens ein Vorstellen von einem Gegenstande und seiner Wirklichkeit, drittens ein Grund für die Annahme des Gegenstandes und seiner Wirklichkeit." Die Unterschiede sehr wesentlicher Art, welche an den einzelnen Beispielen hervortraten, soweit es sich um die Existenz des in ihnen Vorgestellten handelt, führt Baumann auf zwei zurück, „auf Vorstellungen, deren Gegenstand im Vorstellen selbst wesentlich beschlossen ist, und solche, deren Gegenstand als unabhängig vom Vorstellen gedacht wird. Was den Grund betrifft, so wurde er gleichfalls verschieden gedacht; es wurde nur das übereinstimmend verlangt, dass man sich ihm nicht entziehen könne, es wurde Allgemeinheit und Nothwendigkeit gefordert, falls der Grund ein objektiv zureichender sein sollte .... Aber am Ende ist das Alles eins und dasselbe, ist Alles nichts weiter als Vorstellen. Gegenstand, Existenz, Grund, habe ich die anders denn als im Vorstellen? Sind sie nicht Alles wieder Vorstellungen, blos von besonderer Art? Ich denke: der Baum dort existirt ausser mir, aber das ist Alles blosse Vorstellung und sonst nichts. Baum ist Vorstellung, dort ist Vorstellung, existirt, ausser mir, Alles ist meine Vorstellung, und doch meine ich damit zu sagen: der Baum ist nicht blos meine Vorstellung, sondern unabhängig von derselben, und zwar nicht blos unabhängig, sondern auch noch in der besonderen Weise der äusseren Existenz. Gott existirt, heisst: ich habe eine Vorstellung von einem gütigen, allmächtigen Wesen, diese Vorstellung ist nicht Gott, sie ist meine Vorstellung von ihm; ich habe die Vorstellung, dass Gott existirt, diese Vorstellung ist nicht seine

Digitized by Google

Existenz selbst, sondern blos die Vorstellung derselben, also wieder nichts als Vorstellungen. Bei Logik, Mathematik, Aesthetik, Moral ist schon zugegeben, dass das Wesentliche an ihnen ein Vorstellen ist oder im Gemüth, in der Seele beschlossen ist. Sonach ist Nr. 2 schlechterdings auf Nr. 1 zurückzuführen, Gegenstand, Existenz sind Vorstellungen, die ich habe, Nüancen, Schattirungen der Vorstellung. Nicht der Gegenstand, die Existenz sind in meinen Vorstellungen, sondern Gegenstand, Existenz sind selber Vorstellungen." Dasselbe gilt vom Grund der Vorstellung; auch er ist nichts Anderes als Vorstellung. „Wir kennen nichts ausser Vorstellungen, und so wie wir etwas kennen, ist es Vorstellung." „Die Berufung auf den Glauben an Realität, daran, dass all unser Wissen nicht blos in Vorstellungen beschlossen ist, kann sonach nichts helfen und nichts an der Sache ändern."

Den Ausgangspunkt der neuern Philosophie, das berühmte Cogito, ergo sum, führt Baumann auf seine logisch allein mögliche Bedeutung zurück. „Ich denke, also bin ich, ist nicht ein Fortgang vom Denken zum Sein, sondern ist gleichbedeutend mit: ich bin denkend oder ich denke; das also ist gar nicht anders zu verstehen, als wenn ich sage: ich denke, also stelle ich vor." „Das Sein ist nicht etwas und das Denken ein Anderes, sondern beides ist ein und dasselbe, denkend sein, vorstellend sein. Alle anderen Auslegungen sind falsch."

Wenn nun die Vorstellung der letzte feste Punkt alles Wissens ist, woher kommt denn der Vorstellung selbst die nöthige Gewissheit? „Dass wir vorstellen, ist uns gewiss, blos durch die Thatsache, dass wir vorstellen." „Es ist eine Thatsache, nicht mehr und nicht weniger, bei der wir schliesslich in der Analyse all unseres Wissens anlangen; über diese können wir nicht hinaus. Sie ist zunächst unableitbar, nicht auf ein höheres Princip zurückführbar." „Man kann sich gar nicht genug dieser Thatsache in ihrer Reinheit und Unverfälschtheit bemächtigen; die Philosophen nämlich stürzen

Digitized by Google

immer von jenem Satz sofort zu tausend anderen. Eine Thatsache scheint gar zu gering, zu unlohnend, sie wollen mindestens durch ihre Ausdeutung Dinge gewinnen und Begriffe, welche weit über dem einfachen Thatbestand hinausliegen."

Baumann weist dies überzeugend nach an dem Ausgangspunkt des Philosophirens von Descartes, Fichte, Beneke, Schelling und Hegel und resumirt folgendermassen: „Also das wäre die letzte Summe aus allen bisherigen Betrachtungen; es wäre direkt aufgewiesen und es hätte sich indirekt durch Widerlegung anderer Anfänge der Philosophie bestätigt: die letzte Thatsache, auf die wir uns zurückgeführt finden, ist, dass wir vorstellend sind; und dabei hat es sich gezeigt, dass wir weder dies Ich, noch dies Vorstellen, noch dies Sein eigentlich kennen, etwa so kennen, wie wir die Sätze der Geometrie oder die Beschaffenheit dieses Zimmers zu kennen glauben; nicht durch Beweise, nicht durch Anschaulichkeit der Vorstellung, sondern ohne das Alles, blos durch unverstellbare, aber unbezweifelbare Gewissheit." „Dass unmittelbare Sätze zuletzt zum Grund liegen in unserm Wissen, ist eine Bemerkung, die man seit den ältesten Zeiten gemacht hat; aber man ist nicht tief genug gegangen. Man hat meist nicht bemerkt, was so einfach zu sehen war, dass alle diese Sätze Vorstellungen sind, also uns als vorstellend voraussetzen. Und wo man dies erkannt hat, da hat man sich die Sache durch falsche Auslegungen wieder verwirrt. Das unmittelbare Wissen hat man für ein an sich evidentes erklärt .... Weil jene unmittelbaren Sätze so wichtig sind, darum sollten sie auch so klar und von Wahrheit leuchtend sein; allein wie soll etwas klar sein, das man von gar nichts unterscheiden kann, wie das Vorstellen, denn Alles ist schliesslich in unserem Vorstellen und wird von uns vorgestellt." Daher beginnt Baumann seine Philosophie „recht ärmlich" mit dem Satz: „Ich bin vorstellend", als der Grundthatsache.

Digitized by Google

Wir haben die Ausführungen Baumann's deshalb so ausführlich wiedergegeben, weil sie uns in mehrfacher Beziehung sehr lehrreich zu sein scheinen. Zunächst manifestirt er das wohlbegründete Streben und nicht minder die Fähigkeit, die Philosophie von den üblichen aprioristischen Konstruktionen zu befreien; die Nichtigkeit derselben hat er durch seine vielseitige wissenschaftliche Bildung kennen lernen und ist mit der erforderlichen Achtung vor den Thatsachen erfüllt. Er durchschaut und widerlegt die Bemühungen derer, welche ein a priori in irgend welcher Form und die Allgemeinheit und Nothwendigkeit im hergebrachten Sinne aufrecht erhalten wollen; diese Idole der Philosophie schätzt er gering, weil eine Thatsache ihm das Höchste ist, was wir erreichen können. Trotzdem müssen wir behaupten, dass Baumann zwar sehr viele, aber nicht den letzten Schritt gethan hat, welcher auf den sichern Boden der Wissenschaft führt, wie wir in der Kürze zu zeigen versuchen.

Vor Allem springt in die Augen, dass die Untersuchung, welche den Begriff des Wissens gewinnen will, damit endigt, das Wissen im üblichen Sinne aufzuheben, indem sie als den letzten festen Punkt, die Grundthatsache alles Wissens, das „Ich stelle vor" erreicht und damit einen Idealismus proklamirt, von welchem aus kein Weg zu der von jedem Wissen vorausgesetzten Realität führt. Denn Wissen giebt es nur durch Zusammenwirkung zweier Faktoren, des Subjekts und Objekts, und es besteht zwar nicht in der Einheit beider, wie die moderne Dialektik will, aber doch in der ideellen Uebertragung des Objekts in das Subjekt. Dieses Wissen kann der strenge Idealist nimmermehr erreichen, weil er ohne Erschleichungen stets in seinem Ich eingeschlossen ist und zu einem Nichtich nur durch Reminiscenzen aus seiner realistischen Zeit gelangt, daher seine letzte Konsequenz der theoretische Egoismus oder Solipsismus ist. So kommt denn auch Baumann, wiewohl er von Beispielen des realistischen Wissens ausgeht, am Ende zu einer Grundthatsache,

Digitized by Google

von welcher Niemand behaupten wird, dass sie gleichbedeutend mit dem Begriff des Wissens sei. Nicht einmal den Skepticismus überwindet man mit jener Thatsache, denn auch dieser leugnet keineswegs das Vorstellen und seine Realität, sondern nur die Existenz der vorgestellten Objekte. Wer also zum Wissen vordringen will, muss mit dem Idealismus in jeder, auch in der von Baumann aufgestellten Form brechen, wie denn auch dieser später den Realismus auf eigenthümliche Weise einführt. Er meint nämlich, nur der Realismus könne die Existenz der Vorstellungen erklären, und wer am meisten erklären könne, der habe Recht. So richtig nun, wohl verstanden, dieser Satz ist, so muss man doch schon von vornherein Realist sein, um überhaupt den Gedanken der Erklärung für berechtigt zu erklären. Denn der radikale Idealismus ist einfür allemal im Vorstellen des Subjekts beschlossen und weist Alles ab, was nicht unmittelbar Vorstellen ist. Wenn nun das „Ich stelle vor" die letzte und Grundthatsache unseres Wissens ist, so muss es als widersprechend bezeichnet werden, wenn man dieselbe erklären, d. h. noch weiter ableiten will. Denn man darf nicht in der bekannten Weise des Cartesius argumentiren: Ich finde unter meinen Vorstellungen auch die des Erklärens und benutze sie, um vom Vorstellen zum Wissen, vom Idealismus zum Realismus zu gelangen. Woher weiss ich überhaupt von Realität? Sicherlich nicht durch mein in sich beschlossenes Vorstellen, sondern aus der angeborenen Gewohnheit, mit allen meinen Vorstellungen den Gedanken der Existenz zu verbinden, und dieser Gedanke stammt wieder aus dem Realismus, der in allen Menschen so tiefe Wurzeln gefasst hat, dass selbst die konsequentesten Idealisten in ihn zurückfallen, wie dies Baumann selbst an Berkeley's Beispiel nachweist. Ohne diesen geheimen Einfluss des natürlichen Realismus würde auch Baumann mit allen seinen Auseinandersetzungen am Ende gewesen sein, als er bei seiner Grundthatsache des Vorstellens angekommen war, die er fälschlich Grundthatsache des Wissens nennt. Er konnte

Digitized by Google

freilich von seiner „letzten Durchführung des Idealismus“ aus leicht die Berechtigung des Realismus erweisen, da ihm dieselbe schon von vornherein feststand, und den Idealismus deshalb verwerfen, weil derselbe nichts erklären kann. Der konsequente Idealismus will aber gar nichts erklären, weil er nichts zu erklären hat, und hebt daher, ganz so wie der Skepticismus, alles Wissen und alle Wissenschaft auf. Deshalb darf man sich auf keinerlei Kompromisse mit ihm einlassen und etwa seine theoretische Berechtigung zugestehen; vielmehr muss man ihn dadurch unschädlich machen, dass man seine Entstehung und Verbreitung aus äussern, nichtsachlichen Gründen nachzuweisen und damit das Gegentheil seiner oft behaupteten Nothwendigkeit als wahr zu begründen versucht. Dies ist aber erst dann möglich, wenn man eine feste Grundlage des Wissens gewonnen hat; denn nur von der Wahrheit aus kann man den Irrthum und seine Entstehung erklären.

Cap. XIII.

Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die Kriterien alles Wissens.

Der Anspruch auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Wissens, welcher den Erzeugnissen des physischen Mechanismus von Natur innewohnt, wird mit gutem Grunde von der Philosophie aufrecht erhalten. Seit Leibniz' „Nouveaux essais sur l'entendement“ betont die Metaphysik ihren wissenschaftlichen Charakter, welchen sie durch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihrer Erkenntnisse erhält, dem Empirismus gegenüber, und dieser bemüht sich vergeblich, die Metaphysik auch aus diesem letzten Bollwerk zu vertreiben. Daher wird noch gegenwärtig trotz aller Stürme, welche die angeborenen Ideen und apriorischen Erkenntnisse aus der wissenschaft-

Digitized by Google

lichen Philosophie verjagt haben, trotz des unaufhaltsamen Siegeslaufs der exakten Forschung, vor welcher die Metaphysik ihr einstiges Gebiet Schritt vor Schritt geräumt hat, der Empirismus von philosophischer Seite mit vornehmer Geringschätzung betrachtet, und mit einer gewissen Berechtigung, wie wir ausdrücklich anerkennen. Denn der Empirismus unterschätzt noch immer, wie einst Locke, welchen Herbart das Haupt der Empiristen nennt, die Bedeutung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit für die wissenschaftliche Erkenntniss und begeht damit einen um so grössern Fehler, als er zugleich Realismus ist, welcher unter keinen Umständen ohne innern Widerspruch auf die Nothwendigkeit und, was aus ihr folgt, die Allgemeinheit seiner Erkenntnisse verzichten kann.

Der alte, für die Gesammtwissenschaft so schädliche Streit zwischen Empirie und Spekulation wird dadurch seiner Erledigung immer ferner gerückt, dass beide Parteien einseitig denjenigen Punkt in den Vordergrund stellen, in welchem ihre Stärke beruht. Die Empiristen weisen die Spekulation ab, weil sie keine materialen Erkenntnisse erreicht, die Philosophen stützen sich darauf, dass dem Empirismus das Kriterium der Wissenschaft in formaler Beziehung fehlt, und betrachten es zudem gewissermassen als eine Ehrensache, ein a priori in irgend welcher Form gegen alle Angriffe festzuhalten, wenn auch über das Wesen dieses a priori unter ihnen die grösste Uneinigkeit herrscht. Denn sie sind überzeugt, dass nur der Apriorismus Nothwendigkeit und Allgemeinheit begründen könne, während der Empirismus sich mit gleicher Hartnäckigkeit gegen jedes a priori sträubt und es vorzieht, Nothwendigkeit und Allgemeinheit fallen zu lassen. Der Gründe für und gegen sind in dem Streite, welcher nun seit etwa zwei Jahrhunderten geführt wird, von beiden Seiten genug vorgebracht worden, ohne dass irgend eine Annäherung der Parteien zu bemerken wäre. So bleibt, um eine Verständigung herbeizuführen, nur noch ein Mittel übrig: die ge-

Digitized by Google

naue Untersuchung der Begriffe Nothwendigkeit und Allgemeinheit und die Feststellung ihrer wissenschaftlichen Bedeutung.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch kennt, wir wir schon früher in der Kürze angedeutet haben, zwei Bedeutungen des Begriffes Nothwendigkeit. In der ersten Bedeutung bezeichnet Nothwendigkeit, dass zur Erreichung eines bestimmten Zweckes etwas geschehen muss; die zweite Bedeutung stammt aus der Erkenntniss des natürlichen, unabänderlichen Laufs der Dinge und drückt eine dem Willen unangenehme Nothwendigkeit aus. Beiden Arten der Nothwendigkeit gemeinsam ist es, dass sie als Veränderungen des gegebenen Zustandes wahrgenommen werden oder als ein Geschehen; damit ist ihre Aehnlichkeit zu Ende. Ihre Verschiedenheit ist charakterisirt durch ihr Verhältniss zum Willen. Die erstere Art, welche wir der Kürze halber als subjektive Nothwendigkeit bezeichnen, dient dem Willen, weshalb sie vom natürlichen, unter dem Einfluss des absoluten Willens stehenden Denken als absolut betrachtet wird. Doch ist ihre Relativität ohne Weiteres klar; hebt man den Willen und seine Zwecke auf, so fällt auch die Nothwendigkeit weg, welche diesen Zwecken dient. Der aus der Erkenntniss stammenden Nothwendigkeit, welche wir die objektive nennen, sucht sich der Wille auf alle mögliche Weise zu entziehen, sei es auch nur ideell oder ideologisch, weshalb er sie zunächst so viel als möglich aus dem Denken beseitigt. Ihr fehlt an sich jede erkennbare Beziehung auf einen Zweck, und weil sie zudem nach den von der Wissenschaft für unabänderlich erklärten Naturgesetzen sicher und unabwendbar eintritt, so haben wir keinen Grund, ihr das Prädikat absolut zu versagen. Wir haben somit eine subjektive und relative Nothwendigkeit einerseits und eine objektive und absolute Nothwendigkeit andererseits unterschieden. (Von der logischen, als einer abgeleiteten Nothwendigkeit, handeln wir später.) Es ist aus psychologischen Gründen leicht einzusehen, dass dem Intellekt zunächst stets die subjektive Nothwendigkeit vorschwebt, wenn er durch das

Digitized by Google

Wort zum Vorstellen veranlasst wird; daher war es durchaus natürlich, dass die Metaphysik, freilich auch noch durch andere Gründe bewogen, ausschliesslich jene Nothwendigkeit zu erweisen unternahm. Einem Standpunkt, der Wollen und Erkennen nicht genügend auseinander hielt, lag es nahe, das, was vom Willen galt und so oft angewendet wurde, auf das Erkennen zu übertragen. Der Wille operirte nur mit der subjektiven Nothwendigkeit, also beschränkte sich auch das Denken auf dieselbe; der Wille veränderte nach Massgabe seiner Zwecke die Objekte, soweit ihm das möglich war, also glaubte auch das Denken zum Zwecke des Erkennens dasselbe Recht zu haben; denn wie der Wille, so schätzt auch das Denken die Wirklichkeit gering und sucht dem Zwange derselben zu entgehen. Nach unsern Ausführungen über das Uebergewicht des Willens wird die Behauptung nicht befremden, dass das Denken als letzten bestimmenden Zweck gar nicht das Wissen, das Erkennen der Wirklichkeit hat, sondern es nur als Mittel dazu benutzt, um gewisse Forderungen des Willens zu begründen. Aber auch, wo dieses Uebergewicht der materiellen Willensrichtungen sich nicht geltend macht, wirkt die Analogie so stark, dass der Wissenstrieb das Recht für sich in Anspruch nimmt, die gegebene Wirklichkeit beliebig zu verändern. Seit Kant mit dem verhängnissvollen Beispiele voranging und als ein neuer Copernikus die Objekte sich nach dem Subjekte richten liess, ist es der Erkenntnisstheorie geläufig geworden, zu argumentiren: wenn es Erkennen geben soll, so muss das Sein so und so beschaffen sein oder bei der Aufnahme in das Subjekt bestimmten Veränderungen unterworfen werden etc.; oder das Bewusstsein tritt „als Gesetzgeber für seinen Inhalt auf“ (Bergmann a. a. O. S. 194). Mögen dergleichen Postulate im Zusammenhange eines bestimmten Systems immerhin logisch berechtigt erscheinen, so beweisen sie nur, dass die Grundansicht, von der aus man zu solchen Konsequenzen gelangte, auf einer eigenthümlichen Auffassung des Wesens der Erkenntniss beruht. Je nach der An-

Digitized by Google

schauung über dieses Wesen der Erkenntniss gehen die verschiedenen Standpunkte unvereinbar auseinander, daher vor Allem die Frage beantwortet werden muss: Was heisst Erkennen?

Erkennen heisst immer ein Seiendes erkennen; das ist eine Thatsache, welche weder Skepticismus, noch Kantischer Kriticismus, noch Idealismus leugnen können; denn man kann wohl das Seiende und mit ihm das Erkennen hinwegraisonniren, nicht aber die Wahrheit jenes Satzes umstossen. Freilich kann man ihn zunächst ebenso wenig beweisen, da jeder Beweis durch das Erkennen bedingt ist und Niemand jenseits des Erkennens seinen Standpunkt zu nehmen vermag. Jener Satz setzt nun die Existenz des Objekts und Subjekts bereits voraus: ein existirendes Subjekt erkennt, d. h. nimmt ideell in sich auf ein Objekt. Ausser dieser Voraussetzung macht man noch eine zweite: Erkennen heisst das Seiende erkennen, wie es als Seiendes ist, das erkannte oder in das Subjekt übergegangene Sein wird als dem objektiv existirenden Sein genau entsprechend gedacht. Das sind Annahmen, welche in der Natur des Erkennens begründet sind und daher auf keine Weise umgangen werden können, wenn überhaupt erkannt werden soll; es giebt keinen voraussetzungslosen Anfang des Erkennens, auch keinen unmittelbar gewissen und durch sich selbst evidenten Grundsatz, von welchem aus man alles Uebrige deduciren könnte, sondern jene Behauptungen vom Wesen des Erkennens sind durchaus a posteriori aus vielen Erfahrungserkenntnissen abgeleitet und werden so lange auf diesem Wege gewonnen werden müssen, als es nicht eine Erkenntniss vor aller Erkenntniss giebt. Das ist eine Nothwendigkeit, welcher der natürliche Wissenstrieb sich zwar fortwährend entzieht, der von der Vernunft geleitete Wille zu erkennen aber sich nicht entziehen darf.

Soll das erkannte Sein dem objektiven Sein entsprechen, so hat vor Allem das erkennende Subjekt sich jeder willkürlichen Veränderung des Objekts zu enthalten, denn andernfalls würde es eben

Digitized by Google

selbst die Erkenntniss unmöglich machen. Durch den Zweck des erkennen wollenden Subjekts ist also die Willkür dem Objekt gegenüber ferngehalten; diese Willkür fällt aber in diesem Falle mit der subjektiven und relativen Nothwendigkeit zusammen, welche den materiellen Willensrichtungen dient. Diese subjektive Nothwendigkeit ist demnach vom Erkennen ausgeschlossen.

Es bleibt übrig die objektive absolute Nothwendigkeit, der Zwang, welchen die Objekte auf das Subjekt ausüben. Diese Nothwendigkeit ist nun, wie im Allgemeinen, so auch in der Philosophie wenig beliebt, welche sich in die Spontaneität des Verstandes, in das sich selbst setzende Ich etc. so eingelebt hat, dass sie jene objektive Nothwendigkeit am liebsten zu Gunsten der vom Willen ausgehenden subjektiven Nothwendigkeit beseitigen möchte. Diese letztere wird aber dem Erkennen gegenüber durchaus Willkür und hebt die Möglichkeit des Erkennens geradezu auf. Wer sie also dennoch beibehalten will, der hat andere Zwecke, als zu erkennen, d. h. die Wirklichkeit zu erkennen. Mit ihm ist nicht zu streiten, da er die gemeinsame nicht weiter zu beweisende Grundlage aller Erörterung nicht anerkennt. Wer aber die Wirklichkeit, das Seiende erkennen will, der muss sich der Nöthigung unterwerfen, welche dieses auf jedes normal organisirte Subjekt ausübt. Bevor wir die Beschaffenheit dieser objektiven Nothwendigkeit näher bestimmen, untersuchen wir den Zusammenhang der Allgemeinheit mit der Nothwendigkeit, da beide nicht nur in der Regel äusserlich verbunden erscheinen, sondern auch sachlich zusammengehören. Dem natürlichen Denken wird die subjektive Allgemeinheit der Erkenntniss zum Kriterium ihrer Nothwendigkeit; genauer gesprochen, die Uebereinstimmung vieler oder auch nur einiger Subjekte genügt ihm, um ohne nähere Prüfung zu urtheilen: „Das muss wahr sein, denn Andere meinen auch so.“ Woher dieses Vorurtheil stammt, ist zweifelhaft; vielleicht ist es eine falsche conversio simplex des tiefeingewurzelten Vorurtheils, dass die eigene Meinung als untrüglich von Allen getheilt werden

Digitized by Google

müsse, in der verallgemeinerten Form: Was wahr ist, gilt für Alle, umgekehrt: Was Alle glauben, ist wahr. Uebrigens ist zu bemerken, dass die Allgemeinheit der Erkenntniss nur dann respektirt wird, wenn sie nicht gegen einen starken Willen gerichtet ist; in diesem Falle tritt sie gegen die Unfehlbarkeit der im Dienste des Willens stehenden einzelnen Meinung zurück.

Die Philosophen nehmen einen Kausalnexus zwischen Nothwendigkeit und Allgemeinheit im Ganzen nicht an; sie nennen beide gewöhnlich zusammen und betrachten sie als Accidentien der apriorischen Erkenntniss. Umgekehrt wie bei der Nothwendigkeit verlegen sie den Grund der Allgemeinheit in die Objekte und halten noch immer an dem Ausspruch des Aristoteles fest, dass es Wissenschaft nur vom Allgemeinen gebe. Dem kommt zu Hilfe die früher erwähnte Unklarheit und Verwirrung, welche auf psychologischem Gebiete hinsichtlich des Wesens der Begriffe und Vorstellungen herrscht. Die Bezeichnung täuscht auch hier über das Wesen der Sache; weil es allgemeine Vorstellungen und Begriffe in dem Sinne giebt, dass das durch sie Vorgestellte und Begriffene in vielen einzelnen Exemplaren sich vorfindet, deshalb meint man, es gebe allgemeine Dinge, allgemeine Thatsachen und Gesetze als realiter existirend. Diese krasse Fassung des scholastischen Realismus wählen wir, um in dieser Frage von vornherein das principium exclusi tertii zur Geltung zu bringen: entweder existiren die allgemeinen Dinge realiter und nicht blos in Gedanken, oder es existiren blos Einzeldinge und das Allgemeine nur in Gedanken. Darüber muss man zur völligen Klarheit gelangen und jede vermittelnde Halbheit vermeiden.

Es ist nun gegenwärtig die Mathematik, welche stets zur Begründung der Allgemeinheit im objektiven Sinne herangezogen wird. In der That würde es ein vergebliches Bemühen sein, diese Allgemeinheit der mathematischen Erkenntnisse leugnen zu wollen; jede mathematische Figur kann für ein Platonisches ἀρχέτυπον ihrer

Digitized by Google

Gattung gelten, und was von ihr ausgesagt werden kann, hat allgemeine Giltigkeit. Aber die eigenthümliche Natur der mathematischen Erkenntnisse gestattet nicht, das, was von ihnen gilt, auf andere Gebiete der Erkenntniss zu übertragen. Denn die Mathematik hat es nicht mit wirklichen, realiter existirenden Objekten zu thun, sondern mit Kombinationen der schaffenden Phantasie aus Elementen, die allerdings der Wirklichkeit entnommen sind, aber durch ihre ideale Auffassung als mathematische Objekte eine Ausnahmestellung unter allen menschlichen Erkenntnissen einnehmen. Denn auf sie passt nicht die schon citirte Trendelenburg'sche Definition des Erkennens; die Mathematik bewegt sich durchaus im Ideellen und die Konsequenz erfordert daher, dass man, die Richtigkeit jener Definition vorausgesetzt, ihr den Charakter der Wissenschaft abspricht, was natürlich zunächst äusserst paradox klingt. Aber eine genauere Prüfung ergiebt, dass die Mathematik ihren wohlverdienten Ehrenplatz unter den Wissenschaften nur durch ihre äusserst fruchtbare Anwendung auf andere Wissensgebiete erlangt hat; indem sie der Erforschung der Wirklichkeit in grossartiger Weise dient, ist sie im Grunde nur ein Mittel der erkennenden Wissenschaft. Ohne diese Anwendung würde man sie eine sinnreiche Erfindung der menschlichen Einbildungskraft nennen, wie sich deren verschiedene in ähnlicher Weise denken lassen. Die hohe Bedeutung der Mathematik für die Erkenntniss hat in Verbindung mit der Evidenz ihrer Lehren bewirkt, dass sie lange Zeit für das Muster aller Wissenschaften gehalten wurde.

Selbst nüchterne Denker haben sich ihrem Einfluss nicht ganz entziehen können, wofür der Versuch Herbart's, die Psychologie auf mathematischer Grundlage neu zu konstruiren, ein klassisches Beispiel liefert. Vor diesem dem philosophischen Denken entschieden schädlichen Einfluss schützt nur die Einsicht, dass die Erkenntnisse der Mathematik von denen aller andern Wissenschaften toto genere verschieden sind, wodurch die unangreifbare Sicherheit

Digitized by Google

ihrer Resultate herbeigeführt wird, die aber niemals als Ideal für andere Wissenschaften aufgestellt werden kann. Denn die Gebilde der Mathematik üben nicht den Zwang auf das Subjekt aus wie reale Objekte der Erkenntniss, sondern unterliegen vielmehr der subjektiven Nothwendigkeit, welche die mathematischen Objekte, sofern sie als konstruirte anschaulich vorgestellt werden, im Denken verändert, damit sie ihrem Begriffe entsprechen. Denn die mathematischen Objekte sind ideeller Natur und können deshalb nie von der Vorstellung, die aus dem Reellen schöpft, erreicht, sondern nur begrifflich aufgefasst werden.

Es ist daher eine irrige Ansicht Hume's, wenn er meint („Enquiry concerning human understanding" VII), der Vorzug der mathematischen vor den moralischen Wissenschaften beruhe darauf, dass die Vorstellungen der erstern sinnlich wahrnehmbar und deshalb klar und deutlich seien; dieselben Worte erweckten immer dieselben Vorstellungen, da die Seele von selbst in jedem Falle die Vorstellung an Stelle des Wortes setze. Hiervon ist nur so viel richtig, dass ein ganz ungeübter Verstand überhaupt nur in sinnlichen Vorstellungen und ihren Verknüpfungen und Trennungen nach den Gesetzen des psychischen Mechanismus sich bewegt und sich daher bei den mathematischen Begriffen wenigstens etwas, wenn auch Falsches denkt, während ihm die abstrakten Begriffe der sogenannten Geisteswissenschaften ein leerer, sinnloser Schall ohne Bedeutung bleiben. Dass das ungeschulte Denken die mathematischen Begriffe wirklich zu erfassen ausser Stande ist, lässt sich fortwährend an Schülern wahrnehmen, welche im Allgemeinen, besondere Talente ausgenommen, nicht den adäquaten Begriff mit der sprachlichen Bezeichnung verbinden. Was z. B. ein Punkt im mathematischen Sinne ist, begreifen nur Geübtere, während in der Regel sich dem Begriff desselben die sinnliche Vorstellung unterschiebt, welche überhaupt den mathematischen Unterricht so oft erfolglos macht. Denn die mathematischen Begriffe sind wie die von der

Digitized by Google

Wissenschaft überhaupt anzuwendenden logische Ideale, können daher nicht vorgestellt, sondern nur begrifflich aufgefasst werden. Man darf also zum Zweck der genauen Erkenntniss in der Mathematik sich nicht die Begriffe durch Konstruktion anschaulich machen wollen, sondern man muss vielmehr die angeschauten mathematischen Objekte zur Reinheit und Strenge des Begriffs erheben, wenn man überhaupt mathematisch erkennen will. Die Natur der mathematischen Begriffe begründet den Vorzug der Mathematik als Wissenschaft; während in den übrigen Gebieten der Erkenntniss die allgemeinen Begriffe gewissermassen ein nothwendiges Uebel sind, indem sie nur einige den Einzelobjekten gemeinsame Merkmale unter sich befassen, den Rest des Objektes aber ignoriren, erschöpfen die mathematischen Begriffe das Wesen der Einzelobjekte vollständig, soweit es für die mathematische Wissenschaft in Betracht kommt. Denn das Einzige, was der mathematische Begriff nicht ausdrückt, ist die Grösse seiner Objekte; diese ist aber durchaus gleichgiltig, da es die Mathematik nur mit den Verhältnissen ihrer Grössen zu thun hat, nicht aber mit der einzelnen Grösse an und für sich. Das Eigenthümliche der mathematischen Einsichten wurde schon von Plato erkannt, der sie in die Mitte zwischen das Sinnliche und Intelligible stellte (*ὁρατόν — νοητόν γένος*) und ihren Vorzug vornehmlich darin erblickte, dass sie von der Betrachtung des Werdenden hinweg zur Erkenntniss des Bleibenden führten, weshalb er die Mathematik zur Vorschule der Philosophie erhob (*μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*). Seitdem hat die Erfahrung gelehrt, dass die unzulässige Uebertragung der mathematischen Methode und Erkenntniss der Philosophie wesentliche Hindernisse bereitet, die sie zum Theil noch zu überwinden hat. Dies geschieht am besten durch die Einsicht von der rein ideellen Natur der Mathematik, welche jede Analogie mit andern Erkenntnissen ausschliesst.

Nach dem Gesagten müssen wir den Versuch, Allgemeinheit

Digitized by Google

im objektiven Sinne durch die Mathematik in die philosophische Erkenntniss hineinzutragen, für verfehlt erklären und mit Locke behaupten, dass die Allgemeinheit blos den Gedankenzeichen angehört. Freilich wird nach C. L. Reinhold, „Ueber das Fundament des philosophischen Wissens", S. 22, durch diese Behauptung die „Individualität als Charakter aller Wahrheit angegeben: und der Philosophie als Wissenschaft hätte nichts Schlimmeres begegnen können".

Es ist inmitten des Idealismus ein sonderbarer Realismus, welcher die Allgemeinheit nur dann retten zu können glaubt, wenn er sie als objektiv existirend erweist. Man scheint gar nicht daran gedacht zu haben, dass die Locke'sche Individualität der Wahrheit die Allgemeinheit durchaus unangefochten lässt: jede individuelle Wahrheit hat allgemeine Giltigkeit, d. h. für alle Subjekte. Ausserdem entsteht durch Zusammenfassung vieler individuellen Erkenntnisse das allgemeine Urtheil der Logik, dessen Giltigkeit aber durchaus von der Giltigkeit der individuellen Wahrheiten abhängig ist und sich, genau betrachtet, nur durch die Verschiedenheit des sprachlichen Ausdruckes von ihnen unterscheidet, sobald es nämlich thatsächliche und nicht blos durch Analogieschluss von den bekannten auf die unbekannten Fälle, also durch Verallgemeinerung gewonnene hypothetische Giltigkeit hat. Es ist sachlich durchaus dasselbe, ob ich sage: „Alle Planeten bewegen sich in elliptischen Bahnen", oder ob ich sie einzeln aufzähle und sage: „Mars, Jupiter etc. bewegen sich in elliptischen Bahnen"; ebenso: „Vor Pius IX. haben alle Päpste weniger als 25 Jahre regiert"; statt dessen kann ich auch sämmtliche einzeln nennen und von jedem dieselbe individuelle Wahrheit aussagen. Denn „die Allgemeinheit ist nichts als die jedesmalige Thatsächlichkeit", jede Thatsache aber ist etwas Individuelles, und die Allgemeinheit, wenn sie kein blosses Hirngespinnst sein soll, ist die Zusammenfassung des Individuellen, sei es einzeln existirender Dinge, sei es vieler Thatsachen. Damit haben wir die Individualität als Grund der Allgemeinheit bezeichnet, nämlich als

Digitized by Google

Grund ihrer Annahme; wenn seit Aristoteles die umgekehrte Ansicht vielfach Eingang gefunden hat, so scheint dies auf einer nahe liegenden Verwechselung zweier Verhältnisse zu beruhen, welche wir jederzeit beobachten können; wir meinen das Aristotelische *πρότερον τῇ φύσει* und *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Aristoteles lehrt, dass die Allgemeinheit für uns das Spätere, realiter das früher Existirende, wie dass das Einzelne das für uns Frühere, an sich Spätere sei. Der Satz, dass die Allgemeinheit für uns das Spätere sei, scheint unbestreitbar, und doch lehrt die psychologische Erfahrung durchaus das Gegentheil. Natürlich empfangen wir unsere ersten Eindrücke von Einzelobjekten; aber unter dem Einfluss der natürlichen Ideenassociation in Verbindung mit der allgemeinen Natur der Worte verwandelt sich, wie wir früher sahen, das singuläre Urtheil von selbst in ein allgemeines. Beweis dafür ist die unleugbare Thatsache, dass auf der untersten Bildungsstufe das unbefugte Generalisiren partikulärer Urtheile geradezu die Regel bildet, wie die empirische Beobachtung längst erkannt hat. Herder sagt („Metakritik" II, 396): „Ein Kind generalisirt gern. Wenn es einen Elephanten sieht, so glaubt es, alle gesehen zu haben; das Individuum wird ihm Typus des Geschlechts mit allen seinen Partikularitäten. War der Elephant grau, so müssen alle Elephanten grau sein, bis er hört oder lieset, dass es auch weisse Elephanten gebe. In allen Sprachen findet man Reste von dieser Kindheit der Menschen in Generalisirung der Individuen zu Geschlechtsnamen durch ein oft sehr unwesentliches oder besonderes Merkmal, und in wie Manchem bleiben wir zeitlebens solche Kinder! Jeder malt sich den Engel und Teufel seines Geschlechts aus Partikulareindrücken nach seiner Weise.

Ein Kind generalisirt gern. Nach einer oder zwei gemachten Erfahrungen ist seine rasche Seele sogleich mit einem allgemeinen Erfahrungssatz fertig, unter der Firma des Wörtleins all: ‚Alles, was Federn hat, fliegt', bis es aus neuen Erfahrungen inne wird,

Digitized by Google

dass Manches, was Federn hat, auch nicht fliege. So bildet sich die sogenannte Analogie unserer Erfahrungen, aus wenigen oder mehreren, genau oder schlecht bemerkten Fällen, mangelhaft oder hinreichend: immer aber, wenigstens verschwiegen, mit dem Wörtchen all ausgerüstet, das sie doch selten oder eigentlich nie verdienet."

Diese Eigenschaft des menschlichen Intellekts berechtigt zu der Behauptung, dass das Allgemeine das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* sei, d. h. dass wir unter dem Drucke des psychischen Mechanismus fast ausschliesslich allgemeine Urtheile bilden; eine Gewohnheit, die nachweislich nur Wenige überwinden. Wenn das Allgemeine das Frühere, so ist das Partikuläre und Individuelle das Spätere; nun ist es eine wohl kaum von Jemand bezweifelte Gewohnheit des natürlichen Intellekts, das Frühere als die Ursache oder den Grund, das Spätere als die Wirkung oder Folge zu betrachten: post hoc, ergo propter hoc, ist der natürliche Kanon des Schliessens, den die tägliche Belehrung vom Gegentheil nicht zu beseitigen vermag. Demgemäss gewöhnte man sich, überhaupt das Allgemeine als den Realgrund des Einzelnen, von philosophischer Seite das Allgemeine als den Erkenntnissgrund des Einzelnen anzusehen; die Wissenschaft kommt nur durch das Allgemeine zu Stande, wahres Wissen heisst durch Gründe wissen, das sind zwei Sätze, welche denselben Ursprung und etwa auch denselben Sinn haben. Weil sie den natürlichen Neigungen des psychischen Mechanismus vortrefflich angepasst sind, deshalb haben sie sich so tief eingewurzelt, dass ihre Berechtigung meist als selbstverständlich angesehen wird. Daher stösst natürlich jeder Versuch, die Unhaltbarkeit der Allgemeinheit im hergebrachten Sinne zu erweisen, von vornherein auf einen lebhaften Widerstand. Zur Unterstützung unserer psychologischen Ausführungen hinsichtlich der Entstehung des fraglichen Begriffs verweisen wir auf Baumann's logische Auseinandersetzungen a.

Digitized by Google

a. O. 150 ff., welche die Allgemeinheit auf ihre allein zulässige, reale Bedeutung zurückführen.

Die Allgemeinheit, welche von der Wissenschaft erstrebt werden muss, ist demnach die subjektive. Sie ist ein implicite mitgesetztes Accidens der objektiven und absoluten Nothwendigkeit; denn erst durch die allgemeine Geltung wird die Nothwendigkeit zur objektiven und absoluten erhoben. Es handelt sich also darum, eine Nothwendigkeit auf geistigem Gebiete aufzufinden, welche für Alle die gleiche ist und welcher sich alle erkennenden Subjekte unterwerfen müssen. Denn dies und nicht mehr soll durch den Begriff absolut ausgedrückt werden. Da das Erkennen unter den allgemeinen Begriff des Geschehens fällt, ein Geschehen aber nur durch ein Zusammenwirken mehrerer „Realen" unter geeigneten Umständen zu Stande kommt, so genügt auch in unserm Falle nicht die objektive Nöthigung allein, wo die Gegenwirkung des Subjekts fehlt, wie dies bei allen intellektuell mangelhaft Ausgebildeten der Fall ist. Daher suchen wir diejenige objektive Nothwendigkeit zu entdecken, welcher kein normal organisirtes Subjekt sich entziehen kann.

Cap. XIV.

Das Denken als sekundäre Operation ist subjektiv beeinflusst; nur die Sinnesempfindung ist der objektiven Nothwendigkeit unterworfen.

Die Wege der Erfahrung und Spekulation trennen sich so frühzeitig, als dies überhaupt durch die Natur ihrer Objekte ermöglicht wird; schon in der Frage über die Entstehung und Grundlage aller Erfahrung gehen sie nach entgegengesetzten Richtungen auseinander und ermangeln somit der gemeinsamen Basis der Beweisführung, auf welcher sie mittelst logischer Konsequenzen zu einer Einigung

Digitized by Google

gelangen könnten. Empirismus und Apriorismus, Realismus und Idealismus, Sensualismus und Noologismus werden so lange in ungeschlichtetem Streite sich bekämpfen, bis sie einen von beiden Parteien anerkannten festen Punkt des Wissens gewonnen haben. Dass dieser nur auf psychologischem Gebiete liegen kann, ist ohne Weiteres klar; damit ergiebt sich aber zugleich die Schwierigkeit der Aufgabe. Denn die elementaren psychischen Funktionen können zunächst nur durch das eigene unmittelbare Bewusstsein bekannt, niemals aber durch eine begriffliche Bestimmung der Einsicht näher gebracht werden. Daher besteht Alles, was man zur Verständigung thun kann, darin, dass man die einzelnen psychischen Thätigkeiten scharf gegen einander abgrenzt.

Die eben erwähnten Gegensätze sind nun dadurch charakterisirt, dass den Empiristen, Realisten und Sensualisten die Sinnesempfindung die eigentlich elementare Funktion ist, während Aprioristen, Idealisten und Noologisten das Denken in irgend einer Form für den Ursprung und Ausgangspunkt aller geistigen Thätigkeit erklären. Die ersteren definiren im Allgemeinen das Denken als Trennen, Verknüpfen und Beziehen der Vorstellungen, die letzteren machen das Zustandekommen der Vorstellungen, wie des unmittelbaren Bewusstseins überhaupt, wenn auch in ganz verschiedener Weise, vom Denken abhängig. Dass diese Meinung theilweise aus einer Vermischung des unmittelbaren Bewusstseins mit dem durch Begriffe vermittelten Wissen hervorgegangen sei, haben wir früher zu erweisen versucht, ebenso dass die allgemeinen Begriffe aus Einzelvorstellungen abgeleitet seien, wodurch auch das auf ihnen beruhende Wissen einen sekundären Charakter erhält. An dieser Stelle weisen wir noch darauf hin, dass auch v. Hartmann, dem man den Charakter eines spekulativen Philosophen wohl nicht absprechen kann, das Denken im engern Sinne als Trennen, Vereinen und Beziehen der Vorstellungen definirt (Phil. d. Unbew., S. 270). Seine Ansicht über diesen Punkt fällt um so mehr ins Gewicht,

Digitized by Google

als sie lediglich aus innern, sachlichen Gründen hervorgegangen ist; denn sie steht in entschiedenem Widerspruch mit dem ganzen Charakter seines Systems. — Die Gründe, welche für die Existenz eines ursprünglichen a priori im Intellekt vorgebracht sind, werden wir später widerlegen und halten uns im Hinweis darauf für berechtigt, die Definition des Denkens als einer Operation mit elementarer psychischer Thätigkeit als die richtige, weil durch die Natur der Sache gebotene anzusehen.

Aus dieser Bestimmung des Denkens folgt, dass die objektive Nothwendigkeit, welche wir suchen, nicht im Denken gegeben sein kann, da dieses unter dem Einfluss des von Natur lediglich subjektiven Willens steht und daher nur subjektiv nothwendig ist. Indirekt wird dies durch die grosse Verschiedenheit des Denkens bei verschiedenen Subjekten bestätigt; man kann hier einmal unbedenklich generalisiren und behaupten, dass jedes einzelne Subjekt anders denkt als die andern. Daher lässt das Denken die Allgemeinheit vermissen, welche wir als ein Accidens der objektiven Nothwendigkeit erkannt haben. Wenn also diese überhaupt existirt, so kann sie nur in der Sinnesempfindung vorhanden sein. Ist nun die Sinnesempfindung thatsächlich nothwendig und deshalb allgemein? Der erste Theil dieser Frage kann nur durch Selbstbeobachtung entschieden werden.

Es dürfte wohl allen geistig thätigen Menschen lebhaft in der Erinnerung sein, wie oft sie im Nachdenken durch die Sinnesempfindungen unangenehm gestört worden sind; man wünscht sich dann wohl im Aerger, gar nichts mehr zu sehen und zu hören. Aber durch Wünsche ändert man die Wirklichkeit nicht; die Sinnesempfindungen drängen sich auch dem Nichtwollenden auf. Sogar ohne unser Wissen nehmen wir Vieles in uns auf, wie wir nachträglich durch die Reproduktion der Vorstellungen schliessen können, an denen oft mehr und Anderes erscheint, als wir in unserm Bewusstsein zu haben glaubten. Nur wenn wir durch äussere Mittel

Digitized by Google

die Sinnesorgane ausser Thätigkeit setzen, gelingt es uns, dem Zwang, den sie auf uns ausüben, zeitweilig zu entgehen; sobald wir sie aber ihren natürlichen Funktionen zurückgeben, können wir uns ihrer Nöthigung nicht entziehen.

Diese Nöthigung der Sinnesempfindungen setzt sich fort in ihren Reproduktionen, den Vorstellungen; denn es ist nur ein Schein, der bei näherer Prüfung verschwindet, wenn wir den Lauf unserer Vorstellungen zu beherrschen glauben. Vermöge der psychischen Associationen und der Kenntniss ihrer Gesetze sind wir allerdings im Stande, scheinbar willkürlich und nach unserem Belieben bestimmte Vorstellungen in uns hervorzurufen; auf ein gewisses Wort stellt sich die entsprechende Vorstellung ein. Aber die Worte selbst fallen uns nicht ein, wie wir es gerade wollen, sondern hierin sind wir durchaus von unserer psychischen Vergangenheit abhängig. Vom Standpunkt unseres Bewusstseins müssen wir es daher als zufällig bezeichnen, welches einzelne Wort uns in jedem Augenblicke einfällt; welche andere Worte oder welche Vorstellungen sich mit ihm verbinden werden, können wir nur durch die Erfahrung wissen, welche uns richtig schliessen lehrt, dass die einmal oder öfters verbundenen Worte und Vorstellungen auch fernerhin verknüpft sein werden. Sobald wir daher ein bestimmtes Wort im Bewusstsein haben, so können wir durch dasselbe eine ganze Reihe von Vorstellungen erwecken, sind aber dabei durchaus an die Gesetze der Association gebunden. Es ist daher ein ebenso grosser Irrthum, dass der Mensch denken könne, was er wolle, wie dass er, um mit Schopenhauer zu reden, wollen könne, was er will.

Dieser Zwang, welchen die Sinnesempfindungen mit sich führen, wird nun nach dem Stande unserer heutigen Anschauungen nicht sowohl direkt geleugnet, als vielmehr aus verschiedenen Gründen für unbrauchbar zur Begründung des philosophischen Wissens erklärt werden, weil auch die gegenwärtige Spekulation zumeist noch unter dem Einflusse der älteren Metaphysik steht, welche behufs

Digitized by Google

ihrer zu bestimmten äussern Zwecken nothwendigen logischen Konstruktionen der Erkenntniss gewisse Begriffe gänzlich kritiklos einführte. Wir haben hierbei zunächst den früher üblichen Gebrauch der Begriffe Nothwendigkeit, Zufälligkeit und Möglichkeit im Auge.

Leibniz unterscheidet zwischen vernünftigen und thatsächlichen Wahrheiten (vérités de raisonnement et vérités de fait); die ersteren seien nothwendig und ihr Gegentheil unmöglich, die andern zufällig und ihr Gegentheil möglich („Princip. phil." p. 707, ed. Erdmann). Diese Erklärungen zeigen deutlich, welche eigenthümliche Auffassung Leibniz (und mit und nach ihm die Philosophen) unter scholastischem Einfluss von Nothwendigkeit und Zufälligkeit hatte. Weil man in durchaus ideologischer Weise die Wirklichkeit ausser Acht liess, deshalb bestimmte man den Inhalt jener Begriffe ausschliesslich von der Subjektivität aus, glaubte aber damit die Objektivität erreicht und wiedergegeben zu haben. Nothwendig ist bei Leibniz das, was nothwendig, d. h. ohne Widerspruch gedacht werden muss; nach den Sätzen der Identität und des Widerspruchs war dadurch die Möglichkeit des Andersdenkens ausgeschlossen und damit implicite die Bestimmung des Begriffs der Zufälligkeit gegeben: zufällig ist das, was ohne Widerspruch auch anders gedacht werden kann. So richtig nun an sich diese Bestimmungen als rein logische sind, als negative Bedingungen oder als Epagogica der sogenannten formalen Wahrheit, so verhängnissvoll wurden sie durch ihren unberechtigten metaphysischen Gebrauch. Man schloss, wie der natürliche Verstand zu allen Zeiten geschlossen hat und schliessen wird: wie wir es denken, so ist es, die Nothwendigkeit des Denkens ist eine Nothwendigkeit des Seins, die im Denken erlaubte Zufälligkeit ist eine wirkliche Zufälligkeit. So war die formale Wahrheit zum vollgiltigen Kriterium der materialen Erkenntniss erhoben, und ihre Gesetze, welche stets Mittel des Erkennens bleiben, wurden über die Erkenntniss gestellt. Die nothwendigen Vernunftwahrheiten

Digitized by Google

standen im Range viel höher als die vermeintlich zufälligen thatsächlichen Erkenntnisse, da man sich ausserdem hinsichtlich des Begriffs der Zufälligkeit in ideologischem Irrthum befand. Dem gewöhnlichen Denken gilt Alles für zufällig, dessen Eintritt es nicht vorher berechnen oder nachträglich nicht aus Ursachen ableiten kann. Nun ist eine thatsächliche Wahrheit weder a priori zu konstruiren noch zu erklären, also wurde sie für zufällig gehalten und die Möglichkeit ihres Gegentheils als widerspruchslos angesehen. Daraus ergab sich dann natürlicher Weise ihre Unterordnung unter die nothwendige Vernunftwahrheit, die, weil ihr Gegentheil unmöglich, eine „ewige" Wahrheit ist.

Mit jenen Bestimmungen hatte man freilich Wirklichkeit und Zufälligkeit identificirt und meinte, die Wirklichkeit könnte ohne Widerspruch auch anders sein, als sie ist. Doch kommt dies den natürlichen Neigungen so sehr entgegen, dass man bis zu Kant gar keinen Anstoss daran nahm.

Nicht geringerer Missbrauch wurde mit dem Begriff der Möglichkeit getrieben. Wir haben früher die wahrscheinliche Entstehung dieses Begriffs angegeben; der Wille sieht allmälig ein, dass seiner Befriedigung der Lauf der Dinge entgegensteht und untersucht nun vorher, ob er sie durchsetzen kann oder nicht. Die Etymologie des deutschen Wortes Möglichkeit bestätigt diesen Zusammenhang; es kommt von mögen, und dies bedeutet sowohl Wollen als Können. „Ich mag nicht" = „ich will nicht"; „ich möchte", „er mag meinetwegen gehen" etc. Also ist möglich das, was man vernünftigerweise wollen kann, weil man Aussicht hat, es zu erreichen. Damit ist zugleich die ursprüngliche Beziehung der Möglichkeit auf die Zukunft gegeben; man berechnet, ob ein Ereigniss eintreten wird oder nicht, und erklärt es dann für möglich oder unmöglich. So bezieht sich die Möglichkeit zunächst auf ein Geschehen, also auf eine Veränderung des gegebenen Zustandes. Aber auch hier hat man das, was vom Willen und seinen Zwecken galt, auf die Er-

Digitized by Google

kenntniss übertragen und von dem Begriff der Möglichkeit den ausgedehntesten Gebrauch zur vermeintlichen Befriedigung des Wissenstriebes gemacht. So richtete die *δύναμις*, als die Hauptgrundlage der Aristotelischen Philosophie, nach dem treffenden Ausdruck F. A. Lange's noch nach vielen Jahrhunderten wahre Verheerungen auf wissenschaftlichem Gebiete an; die Möglichkeit verdarb alle unbefangene und genaue Beobachtung der Wirklichkeit und gewährte dafür doch nichts Anderes als etwa die Einsicht, dass das, „was wirklich ist, auch möglich sein musste". So war und ist noch jetzt vielfach in der Erkenntniss das natürliche Verhältniss zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit durchaus umgekehrt; man macht die Wirklichkeit von der Möglichkeit abhängig, weil man nicht bedenkt, dass Möglichkeit ohne Wirklichkeit überhaupt nichts ist als ein Ungedanke. Eine kurze Betrachtung des berechtigten Gebrauchs dieses Begriffs wird unsere Behauptung rechtfertigen.

Wenn man die Möglichkeit eines zukünftigen Ereignisses annimmt, so muss man vernünftigerweise Gründe dafür haben. Diese Gründe beruhen nun stets auf Gesetzen irgend welcher Art, seien es psychologische oder Naturgesetze etc., also auf einer als regelmässig wiederkehrend angenommenen Thatsächlichkeit. Die Kenntniss früherer Thatsachen berechtigt zu dem Analogieschluss, dass bei der Erneuerung der Bedingungen, unter welchen jene Thatsachen eintreten, auch wieder dasselbe wie ehedem geschehen werde; ohne diese Analogie ist von keiner Möglichkeit die Rede. Dieser Schluss hat hypothetische Giltigkeit; wenn die Ursachen eintreten, so erfolgen auch die Wirkungen. Ob aber die Ursachen eintreten werden, entzieht sich mehr oder weniger der Berechnung (denn sonst hätte man Gewissheit). Also erst mit der Realisirung der Ursachen werden auch die Wirkungen realisirt; verändern sich die Ursachen, so treten andere Wirkungen ein, es kommt anders, als man gedacht hatte. Denn bei zukünftigen Ereignissen ist man sich der blos hypothetischen Giltigkeit der Analogieschlüsse wohl be-

Digitized by Google

wusst, und daher hat die Möglichkeit häufig die Bedeutung der Unentschiedenheit und des Zweifels.

Dieser zuletzt erwähnte Charakter der Möglichkeit tritt noch deutlicher hervor, wo sie auf die Gegenwart oder Vergangenheit angewandt wird. „Es ist möglich, dass es so gewesen ist", „es kann so sein" etc.; bedeutet gewöhnlich: Ich enthalte mich des Urtheils über die Wirklichkeit, da die betreffenden Erscheinungen mehrere Erklärungen mit gleich gutem Rechte zulassen. Man verzichtet also in solchen Fällen durchaus darauf, von der Möglichkeit aus die Wirklichkeit bestimmen zu wollen, wenn man nämlich aus der öfteren Enttäuschung durch die später sich herausstellende Gewissheit etwas gelernt hat. Kennt man alle Möglichkeiten, so ist die Realität einer derselben zugleich logische Nothwendigkeit; dann tritt statt des hypothetischen Urtheils das disjunktive ein, mit dem man jedoch ebenso wenig an die Wirklichkeit heranreicht. Wenn Jemand ein Dreieck zeichnet, so kann und muss dies ein spitzwinkliges, ein rechtwinkliges oder ein stumpfwinkliges sein. Welches von diesen drei möglichen und nothwendigen Arten es in Wirklichkeit ist, das erkennt man weder durch die Nothwendigkeit, noch durch die Möglichkeit, also überhaupt nicht durch ein Berechnen oder Denken irgend welcher Art, sondern einfach durch Vermittlung der Sinne. Wo diese letztere nun aus irgend einem Grunde nicht stattfinden kann, da führt die vorläufige Annahme einer bestimmten Möglichkeit als Wirklichkeit oft zur Erkenntniss der Wirklichkeit; diese vorläufige Annahme heisst in der Wissenschaft Hypothese, deren äusserst fruchtbare Anwendung längst ihre Bedeutung hat erkennen lassen. Es wird aber keinem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen, da eine Hypothese aufzustellen, wo direkte Beobachtung der Wirklichkeit sofort Gewissheit giebt, wodurch die Verwendung der Möglichkeit im wissenschaftlichen Erkennen ihre naturgemässe Beschränkung erleidet.

Die Metaphysik macht nun einen von den kurz angegebenen

Digitized by Google

Anwendungen des Begriffes der Möglichkeit durchaus verschiedenen Gebrauch und verwendet sie nicht nur als Mittel zur Erkenntniss, sondern auch zur Erklärung der Wirklichkeit, in dem Sinne, dass sie die Wirklichkeit begriffen zu haben glaubt, wenn sie ihre Möglichkeit nachgewiesen hat. Sie verbirgt dies freilich häufig, indem sie statt der Möglichkeit Denkbarkeit oder Widerspruchslosigkeit setzt. Mit einigem Scheine kann man dies nur thun, solange man nicht den Zusammenhang der Möglichkeit mit dem Geschehen, also der Veränderung kennt. Wo die Möglichkeit nicht Ungewissheit bedeutet, ist sie nur anwendbar, wenn es gilt, eine Veränderung nach bestimmten Analogien zu berechnen; sie wird dann als Hypothese entweder zur Wirklichkeit erhoben, oder als unbrauchbar verworfen. So kann sie auch als philosophisch-metaphysische Hypothese dienen; man nimmt etwa an, dass das metaphysische Wesen der Dinge Begriff oder Wille sei. Wenn eine von diesen Annahmen mit den direkt beobachteten Erscheinungen der Dinge stimmte, so würde sie zum Range der Wirklichkeit erhoben werden. Damit aber wäre ihre Rolle als Möglichkeit ausgespielt. So dient die Möglichkeit zur Erforschung der Wirklichkeit, d. h. man sucht die Wirklichkeit mittels der hypothetischen Anwendung der Möglichkeit zu erreichen.

Die Wirklichkeit aber ist nicht im geringsten von der Möglichkeit abhängig, sie steht nicht zu ihr im Verhältniss der Wirkung zur Ursache, wie diejenigen annehmen müssen, welche die Wirklichkeit begriffen zu haben meinen, wenn sie sich von ihrer Möglichkeit angeblich überzeugt haben.

So glaubte man durch die Annahme der Seelenvermögen das Wesen der Seele erkannt zu haben, da man, vermittelst eines Sprunges aus dem Denken in das Sein, aus den Vermögen die Wirklichkeit der seelischen Funktionen deduciren konnte. Wie auf dem psychologischen, so verfuhr und verfährt man noch jetzt auf dem philosophisch-metaphysischen Gebiete, wiewohl bereits Schopenhauer

Digitized by Google

in seiner Kritik der Kantischen Philosophie nachgewiesen hat, dass im Sein Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit durchaus zusammenfallen.

Das hartnäckige Festhalten am Begriffe der Möglichkeit erklärt sich daraus, dass er dem Wissenstrieb, der auf absolutes Begreifen gerichtet ist, eine freilich nur scheinbare Befriedigung gewährt. Denn die Zurückführung der Wirklichkeit auf die Möglichkeit schiebt das Problem um eine Stufe weiter zurück, und damit begnügt man sich gewöhnlich, wiewohl Grund genug vorhanden ist, auch die Möglichkeit der Möglichkeit ergründen und damit die Möglichkeit begreifen zu wollen u. s. w. Warum die Grenze des Erkennens gerade in der Möglichkeit liegen soll, ist an und für sich durchaus nicht abzusehen; dass man sich daher trotz des Dranges nach absolutem Wissen und Begreifen bei dieser Schranke beruhigt, ist aus lediglich subjektiven Gründen herzuleiten, und diese versuchen wir jetzt zu entdecken.

Die Bedeutung der Möglichkeit für den Willen und seine Zwecke liegt am Tage; der vernünftige Wille muss die Möglichkeiten seiner Befriedigung kennen und voraus berechnen, da es sich um den Eintritt zukünftiger Ereignisse handelt. Diese Berechnung beruht auf der Erfahrung und den auf sie gegründeten Analogieschlüssen; man setzt voraus, dass das öfters Eingetretene unter gleichen Verhältnissen auch wieder eintreten werde. So wird aus dem Vielen oder Allgemeinen das Einzelne als möglich berechnet; hierdurch erscheint das Allgemeine als Grund, philosophisch als Erkenntnissgrund des Einzelnen, dieses als Folge des Allgemeinen. Nun ist aber in diesem Falle die Möglichkeit stets das Allgemeine, die Wirklichkeit das Einzelne; von den vielen Möglichkeiten wird eine einzige als die voraussichtlich eintretende angesehen, und wenn sich dies als richtig erweist, ist diese dann die Wirklichkeit. Nun erscheint Alles, was man vorausgesehen hat, als vollkommen begreiflich und natürlich: umgekehrt das, was gegen die Berechnung geschieht, wo also

Digitized by Google

die reelle Wirklichkeit der auf Grund der Möglichkeit gedachten nicht entspricht, unbegreiflich und unerklärlich. Ja die vermeinte Sicherheit des natürlichen Denkens geht so weit, dass es angesichts eines unerwarteten, aber zweifellos eingetretenen Ereignisses erklärt: „Das ist ja ganz unmöglich", und erst mühsam sich daran gewöhnt, dass die Wirklichkeit nicht an die Möglichkeit gebunden ist. Umgekehrt wartet man gewöhnlich da, wo man etwas als möglich ansieht, die Verwirklichung nicht ab, sondern stellt es einfach als Wirklichkeit hin, woraus die grosse Verbreitung des Irrthums zum guten Theile herzuleiten ist. Es erscheint sonach als eine Eigenthümlichkeit des psychischen Mechanismus, die Wirklichkeit im Denken von der Möglichkeit abhängig zu machen und rückwärts auf Grund der Möglichkeit die Wirklichkeit begreifen zu wollen. Dies ist nun auch in die Philosophie übergegangen, als deren Aufgabe oft angegeben wird, dass sie die Möglichkeit des Seins, der Welt etc. zu erklären habe. Diesem Standpunkt erscheint die Welt als eine von vielen möglichen ausgewählte dann vollständig begriffen und erklärt, wenn man die vermeintlich zu Grunde liegenden Möglichkeiten kennte. Man will durchaus der Anerkennung einer letzten Thatsache entgehen, die sich der Berechnung und damit der Begreiflichkeit entzieht, und glaubt dies erreicht zu haben, indem man die Thatsache als Folge des Denkens hinstellt. Dabei wird freilich übersehen, dass auch das Denken nichts Anderes ist als eine Thatsache, deren Möglichkeit konsequenter Weise wieder begriffen werden müsste. Man hat nun auch wirklich das Denken durch Ableitung aus dem göttlichen Denken erklärt; wie ist aber das göttliche Denken möglich? Hier hört nun einmal die Berufung auf eine noch weiter zurückliegende Möglichkeit und damit auch das vermeinte Begreifen auf. So gelangt auch das transscendente Denken zuletzt dahin, dass es vor einer Thatsache Halt machen muss, und damit ist die objektive Nothwendigkeit, welcher sich dieses Denken so gern zu entziehen sucht, wieder in ihre Rechte

Digitized by Google

eingesetzt. Es kann sich also nicht mehr darum handeln, diese objektive Nothwendigkeit durch irgend welche Konstruktion zu beseitigen, sondern die Frage ist vielmehr die: welches ist die objektive Nothwendigkeit, die wir als gegeben und unvermeidlich anerkennen müssen? Diese Frage haben wir bereits beantwortet, indem wir die Sinnesempfindungen als nothwendig und allgemein aufzeigten.

Wir haben uns noch mit einem Standpunkte auseinanderzusetzen, welcher die Gegensätze des Empirismus und Apriorismus auf eigenthümliche Weise zu versöhnen unternimmt. Kant, der grosse Reformator der Philosophie, erkennt die Bedeutung der auf den Sinnen beruhenden Erfahrung für die Erkenntniss an, sucht aber in formeller Beziehung die Methaphysik dadurch für immer zu sichern, dass er durch apriorische Formen des Geistes, welche allererst die sinnliche Erfahrung ermöglichen, Allgemeinheit und Nothwendigkeit in die Erkenntniss hineinträgt.

Cap. XV.

Das a priori in der Erfahrung.

Cohen sagt in seinem das Verständniss der Kantischen Philosophie sehr fördernden Buche „Kant's Theorie der Erfahrung": „Sonst behutsame Forscher haben es nicht verschmäht, ihr kritisches Geschäft an Kant in einer Weise zu betreiben, dass es in allem Ernste fraglich werden muss, worin denn die in den beschreibenden Paragraphen gepriesene Denkergrösse des Mannes bestehen mag." Um nicht in den gleichen Fehler zu verfallen, setzen wir vor der Bekämpfung der Kantischen Doktrin kurz auseinander, aus welchem Grunde am Ende des vorigen Capitels Kant der grosse Reformator der Philosophie genannt wurde.

Digitized by Google

Die subjektive Gewissheit, welche den Produkten des psychischen Mechanismus natürlich ist, erstreckt sich ohne Unterschied auf immanente und transscendente Begriffe; der vorkantische Dogmatismus spekulirte mit Vorliebe in den Regionen, die jenseits aller Erfahrungen liegen. Dass den Begriffen, mit welchen er operirte, objektive Realität zukomme, erschien dem dogmatischen Standpunkt als selbstverständlich, da ihm die Widerspruchslosigkeit das Kriterium der Wahrheit, der formalen wie der materialen, war. Einem widerspruchsfreien Begriff fiel die Existenz gleichsam als Accidens zu. Bei solchen Anschauungen musste die Philosophie dahin gelangen, wo sie zu Kant's Zeit angekommen war, nämlich dahin, dass sie positive Erkenntnisse überhaupt nicht aufzuweisen hatte. Dagegen befriedigte sie durch ihre Leistungen im Reiche der Transscendenz einerseits die von der Theologie ausgehenden Willensrichtungen, wie sie andererseits durch ihre formale Vollendung und den äussern Schein der Wissenschaftlichkeit dem Wissenstrieb vollkommen genügte, vorausgesetzt, dass derselbe sich einer eingehenden Kritik enthielt. Diese ist aber immer sehr fern gerückt, wo der Wille durchaus befriedigt ist, weshalb einem gründlichen Durchschauen der dogmatistischen Ideologie die grössten subjektiven Schwierigkeiten entgegenstanden.

Wenn daher Kant trotz Möglichkeit und Nothwendigkeit und complementum possibilitatis zu dem richtigen Begriff des Seins durchdrang, so bewies er damit jenen kritischen Scharfsinn, der ihm den Namen des Alleszermalmers einbrachte, und vollbrachte die rettende That, ohne welche die Philosophie zu dem wissenschaftlichen Werth der Mythologie herabgesunken wäre. Er gab der Philosophie die Grundlage, auf welcher alle Wissenschaften beruhen, indem er sie als theoretische Wissenschaft auf das immanente Denken einschränkte und die Transscendenz in das Gebiet der praktischen Vernunft, des Willens, verwies: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniss auf Gegenstände beziehen

Digitized by Google

mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung" (Anfang der transscendentalen Aesthetik).

Wie sehr diese durch Kant vollzogene Begründung der Philosophie als Wissenschaft der natürlichen Denkweise entgegen ist und wie schwierig sie daher zu gewinnen war, geht aus den Schicksalen der Kantischen Philosophie deutlich hervor. Ein paar Jahrzehnte genügten, um die Kritik der reinen Vernunft, wenn nicht der Vergessenheit, so doch der allgemeinen Nichtbeachtung zu überliefern und den Rückfällen der Philosophie in die ideologische Begriffsspekulation den unerhörtesten Erfolg zu Theil werden zu lassen. Wie schon früher angedeutet, waren es nur äussere Umstände, welche von diesen Abwegen zum wissenschaftlichen Philosophiren Kant's zurückführten.

Kant hat den schwierigsten Theil der Aufgabe, die Philosophie als Wissenschaft zu begründen, bewältigt durch die Einsicht, dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt. Wenn er nun trotz dieser Einsicht nicht die durch Erfahrung zu gewinnende Erkenntniss der Wahrheit als den letzten und einzigen Zweck alles Philosophirens, sondern die durch Kritik des Vernunftvermögens zu erreichende Neugestaltung der Metaphysik zu seinem nächsten Zwecke machte, so war er im guten Glauben, dass beide Zwecke sich vereinigen liessen. Dies ist ein Irrthum, der durch die mangelhafte Psychologie Kant's veranlasst wurde, wie wir in Folgendem nachzuweisen versuchen.

Der bekannte, vornehmlich durch das Christenthum geförderte psychologische Dualismus trieb die Gegensätze zwischen Materie und Geist, Leib und Seele auf die äusserste Spitze; die Materie und der Leib galten für träge, starre, todte, ungeformte Masse, der Geist und die Seele als Träger und formgebende Principien der Materie und des Lebens. Auf die Erkenntnisstheorie wirkte diese auch jetzt noch nicht völlig überwundene Anschauung dergestalt, dass alles

Digitized by Google

Empfinden, Bewusstsein und Denken in die Seele verlegt wurde, als dessen im Grunde überflüssige oder lästige Behausung (auch wohl Gefängniss) der Leib erschien. Mit der Erkenntniss durch die Sinne, die offenbar zum Leibe gehörten, wusste man zunächst nichts Rechtes anzufangen; es stand fest, dass die Seele auch ohne Sinne erkennen konnte. Da sie aber trotzdem sich derselben als Werkzeuge bediente, so musste eine Bestimmung der sinnlichen Erkenntniss gegeben werden, wodurch ihr Verhältniss zur eigentlichen Erkenntnissweise der Seele geregelt wurde. Weil nun der Leib für sehr unvollkommen galt, so wurde dies auch auf die sinnliche Erkenntniss übertragen und diese als verworrene, konfuse, inadäquate Erkenntniss desselben Inhaltes bezeichnet, welchen die Seele vermittelst der Begriffe deutlich und klar erkennen sollte. Das Unzutreffende und Wunderliche dieser psychologischen Ansicht wurde von Kant durchschaut; zunächst stand es ihm fest, dass es von den Sinnen unabhängige, angeborene Erkenntnisse überhaupt nicht gäbe, dass daher die Sinne keineswegs eine der Verstandeserkenntniss eigentlich nur hinderliche Funktion ausübten. Daher liess er die doppelte Erkenntniss seiner Vorgänger fallen. Aber der Einfluss des Dualismus war in ihm doch so mächtig, dass er die eine Erkenntniss selbst gleichsam in zwei Theile zerlegte, nämlich in Materie und Form der Erkenntniss. Demgemäss unterschied er zwei getrennte Stämme der menschlichen Erkenntniss, von denen der eine, die Sinnlichkeit, die Materie, der andere, der Verstand, die Form der Erkenntniss liefern sollte. Nur durch die Vereinigung beider wird die Erkenntniss bewirkt.

Diese psychologische Doktrin ist bereits von Schopenhauer widerlegt worden. Es erscheint nicht zutreffend, wenn Cohen, auf die gelegentliche Vermuthung Kant's gestützt, dass Sinnlichkeit und Verstand vielleicht einer gemeinsamen, uns unbekannten Wurzel entstammten, gegen Schopenhauer behauptet, dass Kant keineswegs verschiedene, getrennt existirende Quellen der Erkennt-

Digitized by Google

niss angenommen, sondern sie nur „zum Behufe transscendentaler Erkenntniss“ in seinem Vortrage scharf auseinander gehalten habe. Gegen diese Auffassung genügt schon der eine Auspruch Kant's: „Die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“, um die scharfe Entgegenstellung der Sinnlichkeit und des Verstandes ausser Zweifel zu setzen. Beide erscheinen nur in der empirischen Erkenntniss verbunden durch ihre Beziehung auf das Selbstbewusstsein.

Ebenso wenig reinigt Cohen Kant von dem Vorwurf, dass er eine genaue Bestimmung und Unterscheidung der psychischen Funktionen zu geben unterlassen habe. Freilich „steht im Kant der Satz, dass der Begriff das Prädikat möglicher Urtheile sei“, und Cohen meint, Kant habe damit den Begriff aus dem Urtheil abgeleitet. Diese Behauptung ist aber mindestens sehr gewagt, denn um den Begriff aus dem Urtheil ableiten zu können, müsste man das Urtheil vor und unabhängig vom Begriffe haben, wovon aber die Kantische Bestimmung des Begriffs gerade das Gegentheil sagt. Nach Kantischer Auffassung ist eben das Urtheil an das Vorhandensein der Begriffe geknüpft, da Anschauungen für das urtheilende Subjekt ohne Begriffe überhaupt nicht existiren. Worüber sollte also das Subjekt urtheilen, wenn nicht über Begriffe und mittels der Begriffe über Vorstellungen und Anschauungen? Kant sagt ausdrücklich: „Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urtheilt.“

Das πρῶτον ψεῦδος Kant's ist, dass er Anschauung, Vorstellung und Begriff als gleich elementare Funktionen der Seele betrachtet; hierdurch wurde er zu seiner falschen Ansicht über die Entstehung des Denkens und Urtheilens verleitet. Wir urtheilen allerdings in Begriffen, durch Subsumtion des Subjekts unter den Prädikatsbegriff, und beziehen somit einen Begriff auf eine Vorstellung. Aber „wir“ sind nur die logisch Gebildeten; die Ver-

Digitized by Google

knüpfung der Vorstellungen in der natürlichen Association ist die einzige Art des Urtheilens, welche das ungeschulte Denken kennt, weil es überhaupt niemals zu einem Begriff im logischen Sinne gelangt. Da nun immer das natürliche dem logischen Denken vorausgeht, so urtheilt es ohne Begriffe und gelangt also auch ohne sie zu Erkenntnissen. Kant aber zergliederte die Urtheile der Logik, fand, dass sie die Subsumtion des Subjekts unter den Prädikatsbegriff vollziehen, und schloss, weil Erfahrung nur durch Urtheilen zu Stande kommt, die Möglichkeit der Erfahrung beruhe auf den Begriffen. In den Produkten der Erfahrung, der empirischen Erkenntniss, fand er nun Bestandtheile, die nach seiner Ansicht nicht aus der Erfahrung stammen konnten, nämlich die Form der Erkenntniss, und damit war das a priori entdeckt. Wenn darüber die nicht immer ganz klaren Auseinandersetzungen der Vernunftkritik einen Zweifel lassen können, so wird derselbe beseitigt durch die Erklärungen in der „Logik" (Einleitung, V): „In jeder Erkenntniss muss unterschieden werden Materie, d. i. der Gegenstand, und Form, d. i. die Art, wie wir den Gegenstand erkennen. Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt, so hat er zwar ebendasselbe Objekt wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniss eines und desselben Objekts in beiden verschieden. Bei dem einen ist es blosse Anschauung, bei dem andern Anschauung und Begriff zugleich. Die Verschiedenheit der Form des Erkenntnisses beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet, auf dem Bewusstsein. Bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewusst, dunkel."

Also durch die Sinne wird die Materie, durch die Begriffe die Form der Erkenntnisse geliefert; erst durch das Letztere entsteht Erfahrung. Der Wilde hat beim Anblick des Landhauses ganz dieselbe Vorstellung des Objekts, er macht aber dadurch keine Erfah-

Digitized by Google

rung; denn er urtheilt nicht über dieses Objekt, weil er seine Einzelvorstellung nicht einem Begriffe unterordnen kann, oder umgekehrt, weil seiner Unwissenheit der Begriff fehlt, den er auf die Einzelvorstellung beziehen könnte. Er wird nach Kant sich beim Anblick des Landhauses nicht einmal etwds denken; denn „Denken ist das Erkenntniss durch Begriffe". „Begriffe aber beziehen sich als Prädikate möglicher Urtheile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, dass unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädikat zu einem möglichen Urtheile, z. B.: Ein jedes Metall ist ein Körper."

Diese Erklärungen bestätigen für jeden Unbefangenen die Richtigkeit von Schopenhauer's Urtheil, dass Kant das unmittelbare Erkennen von dem durch abstrakte Begriffe vermittelten abhängig gemacht habe. Das Falsche dieser Auffassung wird gerade durch Kant's obiges Beispiel vom Landhause in das hellste Licht gesezt. Der Wilde hat den Begriff des Landhauses nicht; hat ihn etwa das in civilisirten Verhältnissen geborene Kind unmittelbar, ist also ein solcher Begriff eine elementare Funktion, durch welche man die Erfahrungserkenntniss erklären kann? Oder ist er nicht vielmehr ein Produkt der Erfahrungserkenntniss?

Ueber die Art, wie Kant zu seiner Entdeckung des a priori gekommen sei, ob durch psychologische Reflexion oder wieder auf apriorischem Wege, hat man lange gestritten, s. J. B. Meyer, „Kant's Psychologie" etc. Beiden Ansichten gegenüber stellt eine dritte auf A. Riehl, „Ueber Begriff und Form der Philosophie", S. 63. Riehl meint, dass Kant zuerst den Weg der reflektirenden Selbstbesinnung eingeschlagen, aber wegen seiner Unsicherheit bald wieder verlassen habe; allmälig habe er sich einen neuen Zugang zu der erkenntnisstheoretischen Aufgabe eröffnet und schon

Digitized by Google

im Jahre 1765 einer „eigenthümlichen Methode versichert", die er aber ohne Zweifel erst im Fortgang seiner kritischen Untersuchung ausbildete: „Wenn uns die Aufgabe gestellt wäre, ein zusammengesetztes Produkt in Bezug auf seine Theile zu untersuchen, so könnten wir dieselbe auf zwei Wegen lösen, indem wir entweder das Produkt in seiner Entstehung aufsuchen oder so, wie es vorliegt, in seinem Bestande zergliedern würden. Es sei dies Produkt die Erfahrung, so können wir die psychologische Frage nach ihrer Entstehung oder eine zweite nach dem, was sie enthält, nach den Grundbestandtheilen ihrer vorliegenden Erscheinung richten. Die zweite ist die Frage Kant's. Er schliesst ausdrücklich die psychologische Frage aus, nicht von der Entstehung der Erfahrung, sondern von dem, was in ihr liegt, ist die Rede. — Wo er aber die psychologische Frage nach der Entstehung nicht umgehen kann, wie bei der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, da gehört sie ihm doch nicht wesentlich zu seinem Hauptzweck, und er verstattet dem Leser, in diesem Falle zu meinen." Riehl führt noch einige plausible Gründe für seine Ansicht an und resumirt sie dahin, dass Kant durch rein logische Analyse des zusammengesetzten Produktes der Erfahrung zu jener Unterscheidung gelangte, die ihm langes Nachdenken verursachte, und dass dies überhaupt der Weg zu allen seinen Entdeckungen sei.

Indem wir uns der Hypothese Riehl's vollständig anschliessen, müssen wir im Gegensatz zu ihm behaupten, dass diese logische Analyse der irreleitende Weg war. Allerdings kann man ein zusammengesetztes Produkt auf doppelte Weise in seine Bestandtheile zerlegen, aber es ist für die Richtigkeit dieser Zerlegung durchaus nicht gleichgiltig, auf welche Weise man dies thut. Durch die logische Analyse erreicht man in keinem Falle mehr als die Möglichkeit, dass die herausgerechneten Bestandtheile die wirklichen Faktoren des Produktes bilden. Die Zahl 64 z. B. kann durch Multiplikation auf sehr verschiedene Arten entstehen, die man alle

Digitized by Google

durch Analyse herausbekommt. Gesetzt aber, es verlangte Jemand, man solle durch Analyse feststellen, durch welche Faktoren die Zahl 64 in einem bestimmten Falle wirklich entstanden sei, so wäre dies eine Forderung, deren Widersinn sofort einleuchtet, da nur die direkte Beobachtung der Entstehung die wirklichen Faktoren kennen lehrt. Was in diesem Falle gilt, findet seine Anwendung auf alle Fälle, in denen es sich darum handelt, die wirklichen und nicht blos die möglichen Faktoren eines Produktes kennen zu lernen; die logische Analyse giebt stets nur Möglichkeit, die Beobachtung der Entstehung stets Gewissheit. Sobald man die Entstehung eines Produktes kennt, ist jeder Zweifel über die Art seiner Zusammensetzung ausgeschlossen. Wo also dieser Weg offen steht, ist es geradezu zweckwidrig, die Zusammensetzung eines Produktes anderweitig erforschen zu wollen. Für jede methodische Untersuchung der ursprünglichen Bestandtheile der Erfahrung entsteht daher vor Allem die Frage, ob man diese Theile durch Beobachtung der entstehenden Erfahrung kennen lernen kann. Erst wenn diese Frage verneint werden müsste, wäre es zulässig, einen andern Weg einzuschlagen. Nun können wir aber die Entstehung der Erfahrung durch direkte Beobachtung kennen lernen und erlangen dadurch Gewissheit über ihre Zusammensetzung, ohne den trügerischen Weg der Selbstbeobachtung zu betreten, während die logische Analyse über die Möglichkeit niemals hinauskommt.

Indem nun Kant die Erfahrung analysirte, wie sie beim ausgebildeten Menschen mit Hilfe der Sprache und logisch richtiger Anwendung der Begriffe zu Stande kommt, entdeckte er, dass sie durch die Funktion des Urtheilens bewerkstelligt wird; seine Analyse des Urtheilens ergab, dass es die Beziehung eines Begriffs auf eine Vorstellung sei. Die Materie des Urtheils fand Kant in der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung, die Form des Urtheils war nach seiner Ansicht vor der Erfahrung gegeben; nun lag die Tafel der Urtheile in der Logik vor und diente im Zusammenhange der

Digitized by Google

psychologischen Ansichten Kant's zur regelrechten Ableitung der Kategorieen.

Schopenhauer, welcher die Entstehung der Kategorieenlehre nicht mit der nöthigen Gründlichkeit geprüft hat, meint etwas naiv, die Liebe zur Symmetrie habe Kant verführt, zu den zwei apriorischen Formen der Anschauung auch noch die zwölf Stammbegriffe des Verstandes hinzuzufügen. Die einzige Veranlassung zu dieser Behauptung liegt in dem zufälligen Umstande, dass in der Vernunftkritik Raum und Zeit vor den Kategorieen abgehandelt werden.

Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat die entgegengesetzte Annahme für sich; nachdem Kant über die Berechtigung, die Kategorieen aus den Urtheilen abzuleiten, vollständige Gewissheit erlangt hatte, brauchte er noch „langes Nachdenken, bis es ihm allererst gelang, die Elementarbegriffe der Sinnlichkeit von denen des Verstandes zu unterscheiden" (Werke, III, 89; s. Riehl a. a. O. S. 67).

Da bei Aristoteles Raum und Zeit unter den Kategorieen erscheinen und Kant ihrer zur Begründung der synthetischen Urtheile a priori in der Mathematik zu bedürfen glaubte, so musste er sie als apriorische Formen jedenfalls festhalten, aber auf die methodische Ableitung, welche er bei den Kategorieen rühmend hervorhebt, verzichten. So theilte er sie dem andern Stamme der Erkenntniss zu.

Auf dieser Grundlage der Stammformen des Intellekts ruht das ganze Gebäude der Transscendentalphilosophie, welches mit bewunderungswürdiger Konsequenz aufgebaut ist. Die Dunkelheit, welche man von jeher darin gefunden hat, ist allen transscendentalen Untersuchungen eigenthümlich; dies hat Herbart ausser Acht gelassen, wenn er urtheilt, III, p. 124: „Gesetzt auch, es hätte Jemand von Allem, was über die Widersprüche in den Formen der Erfahrung anderwärts nachgewiesen, gar nichts begriffen; er wüsste auch nichts von dem psychologischen Ursprunge dieser Widersprüche, welche in der natürlichen Entstehungsgeschichte unserer Erfahrungs-

Digitized by Google

erkenntnisse ganz unvermeidlich gegründet sind: so müsste er dennoch bei ganz oberflächlicher Betrachtung der metaphysischen Systeme, ja selbst im Gefühle jener Dunkelheiten, in welche Kant's Darstellung der synthetischen Grundsätze sich verliert, nothwendig einräumen, dass hierin kein sich selbst überlassener, auf seinen eigenen Wegen wandelnder, sich selbst in allen Gegenständen spiegelnder Verstand, sondern nur Verwirrung wie durch eine fremde, unbekannte Gewalt zu spüren ist."

Diese fremde Gewalt ist die logische Konsequenz, welche von den apriorischen Formen aus Apprehension, Apperception, Schematismus der reinen Verstandesbegriffe etc. unvermeidlich nach sich zieht. Da nun die apriorischen Formen nicht in der psychologischen Erfahrung zu entdecken sind, so beginnt die „Dunkelheit" schon auf ihrem Gebiete, weil letzten Endes Klarheit nur durch die Vorstellung erreicht wird. Die Dunkelheit in dem weitern Verlaufe der Vernunftkritik ist daher an sich nicht grösser als in der transscendentalen Logik; nur tritt sie in der letztern weniger deutlich hervor, weil da sehr häufig gebrauchte und geläufige Begriffe abgehandelt werden, was zu einer Täuschung über ihre wirkliche Klarheit Veranlassung giebt.

Nicht die subjektive Dunkelheit oder Klarheit kann über die Annahme oder Verwerfung der apriorischen Formen entscheiden, sondern lediglich der Nachweis ihrer Existenz oder Nichtexistenz. Die Kategorieenlehre steht und fällt mit der psychologischen Ansicht über Entstehung, Wesen und Bedeutung der abstrakten Begriffe, wovon die Auffassung der Erfahrungserkenntniss durchaus abhängig ist; die Apriorität von Raum und Zeit ist nicht auf dem Wege logischer Konstruktion, die sie als möglich erweist, sondern durch direkte Beobachtung entweder als wirklich oder als nicht wirklich nachzuweisen, denn der Zweck des Philosophirens ist nicht, Metaphysik in der herkömmlichen Weise zu begründen, sondern die Wahrheit zu erkennen; wenn Kant durch Hume zuerst aus dem

Digitized by Google

dogmatischen Schlummer erweckt wurde, so sollen die Kantianer durch Kant aus dem metaphysischen Schlummer erweckt werden, d. h. da „alle der Rede werthe neuere Philosophie von Kant ausgeht", so sollen die Philosophen auch an der Kritik der reinen Vernunft ihrerseits Kritik üben, um die durch dieses Werk angebahnte Reform der Philosophie zu vollenden. Das ist der beste Dank, welchen die Epigonen dem Andenken des grössten Philosophen aller Zeiten zollen können, und zugleich die beste Abwehr gegen alle Verunglimpfungen und Schmähungen, wie sie der lebende und todte Kant reichlich erfahren, vom geistlichen Rath Benedikt Stattler bis zu Moritz Venetianer, welcher letztere Kant zum Begründer der „Neoscholastik" stempelt. Kant irrte, wie alle Sterbliche; aber seine Denkergrösse und das ernste Streben nach Wahrheit, welche aus allen seinen Schriften hellstrahlend hervorleuchten, sollten Jedem, der auf den Namen eines Philosophen Anspruch erhebt, Achtung abnöthigen und Kant's Andenken vor allen persönlichen gehässigen Angriffen bewahren. —

Als man anfing, die apriorischen Formen der Erfahrung an der psychologischen Erfahrung zu prüfen, zeigte sich die Diskrepanz beider. Herbart, der Kantianer von 1828, hatte durch gründliche psychologische Forschungen die Unhaltbarkeit der Kategorieenlehre und eines jeden a priori eingesehen, und verwarf mit der transscendentalen Logik auch die transscendentale Aesthetik. Schopenhauer blieb dagegen auf halbem Wege stehen; er hatte zwar eine richtigere Ansicht als Kant über das Verhältniss der Begriffe zur Anschauung und Vorstellung und somit über die Natur der Erfahrungserkenntniss, war aber durch seine eigene Metaphysik zur Beibehaltung des a priori genöthigt und erklärte Raum, Zeit und Kausalität für apriorische Formen des Intellekts. Als strenger Monist beseitigte er die Kantische Theilung der Erkenntniss und liess die Anschauung durch Mitwirkung des Verstandes entstehen, der, natürlich unbewusst, seine ursprüngliche Form, die Kausalität, an-

Digitized by Google

wendet, um aus der im Organismus wahrgenommenen Wirkung bei Gelegenheit der Affektion der Sinnesorgane auf eine ausserhalb befindliche Ursache zu schliessen. Da mehrere ausgezeichnete Naturforscher, wie Helmholtz (und im Anschluss an ihn die meisten Physiologen), Zöllner u. A., auf induktivem Wege zu derselben Theorie der Erfahrung gelangten, so ist Schopenhauer's metaphysische Hypothese gegenwärtig fast zu einem Dogma der modernen Wissenschaften erhoben worden, welchem eigenthümlicher Weise gerade von philosophischer Seite noch am meisten widersprochen wird. Von verschiedenen Standpunkten aus und mit verschiedenen Gründen bekämpfen die apriorische Kausalität Bergmann a. a. O. S. 39 ff., Flügel in der Abhandlung: „Die Auffassung der Kausalität als eines Begriffes a priori" (Zeitschrift für exakte Philosophie, X, 1, S. 35 ff.), Baumann a. a. O. S. 258 ff., Stumpf, „Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung" S. 225 ff.

Die Möglichkeit einer Entscheidung der vorliegenden Frage scheint uns vor Allem davon abzuhängen, dass über das Wesen des Schliessens als natürlichen Prozesses, nicht als der von der Logik geforderten Verknüpfung von Urtheilen, ebenso über die Auffassung von Ursache und Wirkung im ungeschulten Denken gegenüber dem philosophischen Kausalitätsprincip die erforderliche Uebereinstimmung und damit die Grundlage der weitern Verständigung gewonnen wird. Hinsichtlich der Schlüsse, wie sie der psychische Mechanismus von Natur ohne Kenntniss der logischen Regeln macht, glauben wir bereits erwiesen zu haben, dass sie durch Reproduktion mehrerer ursprünglich zusammen vom Bewusstsein aufgenommener oder nachträglich verknüpfter Vorstellungen entstehen, also wesentlich auf Association beruhen.

Die populäre Auffassung von Ursache und Wirkung hat mit dem logisch-metaphysischen Kausalitätsprincip sehr wenig gemein. Wenn wir die wahrscheinliche Entstehung der Begriffe Ursache

Digitized by Google

und Wirkung zu entdecken versuchen, so ergiebt sich, dass auch hier die Analogie des menschlichen Handelns und Leidens, die Einwirkung des Subjektes auf die Objekte und umgekehrt, die Betrachtung und Beurtheilung jenes Verhältnisses in bestimmender Weise beeinflusst hat. Wenn Jemand irgend etwas vollbracht, eine Veränderung des gegebenen Zustandes bewirkt hat, oder die Veranlassung irgend eines Geschehens geworden ist, so erblickt man in ihm die ausschliessliche Ursache der wahrgenommenen Wirkung, ohne sich im geringsten um die Bedingungen zu kümmern, unter welchen allein die Wirkung erfolgen konnte. Denn das Urtheil des natürlichen Denkens reicht nicht über die sinnliche Vorstellung hinaus, und diese zeigt, dass eine Veränderung durch ein bestimmtes Subjekt hervorgebracht wurde: der Augenschein genügt, um zu urtheilen. Dem entsprechend wird nun auch das Verhältniss von Ursache und Wirkung im Bereich der Objekte aufgefasst; die Wirkung ist aus der Ursache hervorgegangen. Die Ursache aber ist der letzte äusserlich wahrnehmbare Anstoss, die direkte Veranlassung eines Ereignisses; alle der unmittelbaren Wahrnehmung sich entziehenden oder auch nur etwas weiter zurückliegenden Momente werden ignorirt. Daher das beliebte Sprichwort: Kleine Ursachen, grosse Wirkungen, welches zu vielen Betrachtungen benutzt wird. Ein einziger Funke kann ein Pulvermagazin, eine Festung, eine Stadt in die Luft sprengen: wunderbarer Gegensatz zwischen Ursache und Wirkung!

Wie tief eingewurzelt diese Auffassung ist, dafür liefert die Geschichtschreibung früherer Zeiten viele Beispiele; erst auf einer höhern Stufe tritt die allmälige Befreiung von den natürlichen Vorstellungen ein. Luther hat die Reformation gemacht, das erscheint dem gemeinen Verstande äusserst natürlich und klar. — Unter den alten Beweisen für das Dasein Gottes erfreut sich der kosmologische des grössten Ansehens: „Man kann sich doch denken, dass die Welt nicht von selbst entstanden ist!“ So raisonnirt der gesunde Menschen-

Digitized by Google

verstand und findet es durchaus einleuchtend, dass Gott die Welt aus nichts geschaffen hat. Die Auffassung des Satzes vom zureichenden Grunde bei Leibniz ist übrigens vom kosmologischen Beweise nicht sehr verschieden.

Fragen wir, in welchen Fällen der natürliche Verstand einen ursachlichen Zusammenhang annimmt, so zeigt die tägliche Erfahrung, dass die regelmässige Aufeinanderfolge zweier Ereignisse das Kriterium für den Kausalnexus bildet; Baumann a. a. O. S. 348: „Schopenhauer hat gegen Hume eingewendet: der Tag folge stets auf die Nacht, aber wegen dieser Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen habe nie Jemand die Nacht zur Ursache des Tages gemacht. Indess in vielen Mythologieen ist dies geschehen; wenn da der Tag aus dem Schoosse der Nacht geboren wird, was ist das anders, als dass das Kausalitätsverhältniss auf die blosse Aufeinanderfolge angewendet wird?"

Die ungeheure Verbreitung des Aberglaubens aller Art erhält sich vornehmlich durch die gewohnheitsmässige falsche Uebertragung eines kausalen Zusammenhangs in zwei räumlich oder zeitlich verbunden erscheinende Ereignisse; weder durch theoretische Aufklärung, noch durch praktische Belehrung wird die natürliche, psychologisch nothwendige Anschauungsweise korrigirt, welche das frühere Ereigniss als die Ursache, das spätere als die Wirkung auffasst.

Es bleibt noch das sogenannte Kausalitätsbedürfniss zu betrachten, welches von mehreren Denkern als allgemein und nothwendig bei jeder Wahrnehmung einer Veränderung eintretend angesehen wird. Dieses Kausalitätsbedürfniss entspringt aus dem Wissens- und Erklärungstrieb; erklären heisst dem gemeinen Verstande die Ursache auffinden. Sobald diese, sei es die wirkliche oder eine eingebildete, entdeckt ist, erscheint Alles klar; unklar ist Alles, dessen Ursache man nicht kennt. „Es giebt so Manches in der Welt, was man sich nicht erklären kann", d. h. dessen Ursachen nicht unmittelbar wahrnehmbar sind, daher sie jenseits der sinn-

Digitized by Google

lichen Wahrnehmungen gesucht werden. Es fragt sich nun, in welchen Fällen das Kausalitätsbedürfniss sich geltend macht.

Wenn Plato die Verwunderung als den Anfang des Philosophirens bezeichnete, so veranlasste ihn dazu die richtige Beobachtung, dass die Menschen sich zwar sehr oft verwundern, aber nicht über das nicht leicht Erklärbare, sondern lediglich über das Ungewohnte. Dass er denkt, findet Jeder natürlich, weil er seit seiner Erinnerung immer gedacht hat; deshalb bedarf das Denken keiner Erklärung, oder wenn eine solche doch nöthig erscheint, so genügt gewöhnlich die, dass alle Menschen denken. Dagegen denken nach der üblichen Annahme die Thiere nicht; wenn nun einmal ihr Verhalten den Schluss nothwendig macht, dass sie dennoch gedacht haben, so entsteht lebhafte Verwunderung und die Frage, wie es komme, dass die Thiere auch zuweilen denken? Ueberhaupt richtet sich die Verwunderung und damit das Erklärungsbedürfniss auf das Neue während das Alte, Bekannte stets als natürlich oder auch als nothwendig erscheint. Daher erwacht das Kausalitätsbedürfniss nicht bei dem Eintritt eines jeden Ereignisses ohne Ausnahme, sondern nur bei solchen, die weniger häufig wahrgenommen werden. Nicht zu jeder Veränderung oder Wirkung wird die Ursache gesucht; dass es z. B. regnet, veranlasst nur sehr selten zu Betrachtungen über die Ursachen des Regens. Erst der mehr gebildete Wissenstrieb verlangt die Ursachen auch des Alltäglichen zu kennen und führt somit zum Philosophiren.

Auf Grund dieser Erörterungen über die natürlichen Aeusserungen der Kausalität untersuchen wir nunmehr die Theorie, welche die Anschauung der Objekte durch unbewusste Kausalität zu Stande kommen lässt. Begreiflicherweise beruht sie nicht ausschliesslich auf Beobachtungen, sondern theils auf Schlüssen logischer Natur, theils auf Schlussfolgerungen aus Beobachtungen. Diese Schlüsse bringen wir in die Formen des regelrechten Syllogismus: „Alle Menschen schliessen stets, wo sie eine Veränderung des gegebenen

Digitized by Google

Zustandes wahrnehmen, dass sie die Wirkung einer Ursache sei; nun bringt die Sinnesempfindung (die Affektion der Sinnesorgane) eine Veränderung des subjektiven Zustandes hervor, also führt die Sinnesempfindung als Wirkung zur Annahme einer Ursache ausser uns."

Zunächst hat, wenn unsere Ausführungen über das Auftreten des Kausalitätsbedürfnisses richtig sind, der Obersatz durchaus keine allgemeine Giltigkeit. Der Untersatz ist richtig, verliert aber seine Bedeutung durch die Existenz vieler andern Empfindungen, deren Ursachen nicht ausser uns, d. h. ausserhalb unseres Leibes gesucht werden. Je mehr wir die Gleichheit der ursprünglichen Sinnesempfindungen oder Sinnesgefühle mit den übrigen, rein subjektiven Gefühlen anerkennen müssen, um so weniger ist es begreiflich, warum die letztern niemals zur Annahme äusserer Objekte führen, wenn doch die ihnen als Gefühle gleichenden Sinnesempfindungen zur Projektion nach aussen veranlassen (vergl. Flügel a. a. O.). Zudem müsste man annehmen, dass die Kausalität ihre Funktion einstellt, sobald sie den psychischen Mechanismus in den Stand gesetzt hat, äussere Objekte zu erschliessen. Denn die meisten Menschen wissen nichts davon, dass ihr Sehen eine Wirkung ist, und verlangen daher gewöhnlich auch keine Erklärung, wie es zugehe, dass sie sehen.

Bei dieser Sachlage dürften wir wohl zu der Annahme berechtigt sein, dass die in Rede stehende Theorie durch die sehr beliebte Uebertragung der Resultate philosophischen Denkens in die Anfänge des Seelenlebens entstanden ist. Im Gegensatz zu dem Laien, der Sehen, Hören etc. als täglich geübte Akte nicht weiter untersucht und es natürlich findet, dass die wahrgenommenen Objekte ausser ihm befindlich sind, bedarf der Philosoph einer widerspruchsfreien Erklärung jener Processe. Eine kurze Ueberlegung zeigt ihm, dass das unmittelbare Objekt des Sehens nur der Eindruck sein kann, welcher von einer äussern Ursache auf sein Organ hervorgebracht

Digitized by Google

wird. Hierdurch erschliesst er nun mittelbar die Existenz der Aussenwelt und entgeht so den Ungereimtheiten des naiven Realismus. Dieser unterscheidet nicht zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Objekte; was er sieht, existirt für ihn eo ipso draussen, und wie es nun von draussen in das Subjekt gelangt, interessirt ihn wegen der langjährigen Gewohnheit des Sehens nicht. Es ist ein vergebliches Bemühen, dem gesunden Menschenverstande begreiflich machen zu wollen, dass er die äussern Objekte nicht unmittelbar in sich aufnimmt; ein derartiger Belehrungsversuch endigt regelmässig mit gelinden Zweifeln an der Zurechnungsfähigkeit des Belehrenden. Aber dieses hartnäckige Festhalten eines logisch unmöglichen Standpunktes giebt gerade den Fingerzeig über die ursprüngliche Entstehung der Anschauung. Niemand bezweifelt, dass natürliche oder angeborene Eigenschaften meist unvertilgbar sind und vor Allem der theoretischen Belehrung nicht weichen; in diesem Falle aber befinden wir uns mit dem naiven Realismus. Die ungeheure Mehrzahl der Menschen bleibt hinsichtlich der äussern Objekte stets in der Ansicht befangen, dass das Gesehene sich draussen befindet; macht man nun von dieser nicht weiter zu bezweifelnden Thatsache den Rückschluss auf die Entstehung des Sehens äusserer Objekte, so ergiebt sich, dass das Sehen an sich schon, als natürlicher und mechanischer Process, auf ein draussen oder ausserhalb des Leibes Befindliches hinführt. Die Aprioristen aber schliessen umgekehrt, dass eine Einsicht, welche von wenigen Subjekten mühsam erworben wird, einer ursprünglichen Einrichtung des psychischen Mechanismus zu verdanken sei.

Um dem Missverständnisse zu begegnen, als ob wir mit der Abweisung der Kausalität und somit des Schliessens von der Anschauung die Einwirkung unbewusster Schlüsse überhaupt auf das Sehen leugneten, brauchen wir nur auf unsere Auffassung des natürlichen, unbewussten Schliessens zu verweisen. Es kann nicht im mindesten bezweifelt werden, dass Associationen einen bedeu-

Digitized by Google

tenden Einfluss ausüben auf die sinnliche Anschauung, welche oft etwas ganz Anderes enthält als die unmittelbare Affektion der Sinnesorgane. Dies wird zur Genüge durch die Thatsache des pseudoskopischen Sehens bewiesen, die entscheidend ist gegen alle diejenigen, welche die Anschauung für eine getreue Kopie, ein Spiegelbild des Objektes halten. Hingegen beweisen die unbewussten Schlüsse oder Associationen, welche auf die Auffassung der gesehenen Objekte alterirend einwirken, nichts dafür, dass das Sehen selbst erst durch Mitwirkung eines unbewussten Schlusses entsteht. —

Es bleibt noch die Apriorität von Raum und Zeit zu erörtern. Wie schon erwähnt, hatte Kant keine Ableitung für sie aus der Tafel der Urtheile, konnte ihnen demnach nicht unter den Kategorieen als Stammbegriffen des Verstandes ihre Stelle anweisen, sondern musste sie als apriorische Formen der Anschauung und in ihrer „empirischen Realität" selbst als Anschauungen betrachten. Die regelrechte Ableitung der Kategorieen ersparte Kant den exakten Beweis ihrer Apriorität; er lieferte nur eine „transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe". Die Berechtigung dagegen, Raum und Zeit als apriorisch und zugleich als Anschauungsformen zu setzen, musste erst nachgewiesen werden; diesen Nachweis versucht Kant zu führen in der transscendentalen Aesthetik, §. 2: „Von dem Raume". Wir haben es hier nur mit der Apriorität von Raum und Zeit zu thun. Kant erklärt erstens, dass der Raum kein empirischer, aus der äussern Erfahrung stammender Begriff sei; denn erst durch die Vorstellung des Raumes werde die äussere Erfahrung ermöglicht, sowohl die Unterscheidung der äussern Objekte vom Subjekte als auch die räumliche Anordnung der Objekte an einander, insofern sie nicht nur als verschieden, sondern als in verschiedenen Orten befindlich vorgestellt werden. Der erste Theil dieser Begründung beweist nichts, sondern formulirt nur das zu Beweisende anders. Es ist eben die Frage, ob die Raumvorstellung durch die

Digitized by Google

äussere Erfahrung oder die äussere Erfahrung durch die Vorstellung entstehe; im erstern Falle ist der Raum ein empirischer Begriff, im zweiten eine apriorische Form. Es hätte also nicht blos behauptet, sondern bewiesen werden müssen, dass die „Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen müsse, damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden"; denn es ist nur vorgefasste Meinung, dass die Sinnesempfindungen die räumliche Anschauung nicht unmittelbar mit sich führen. Ebenfalls nur aus dieser vorgefassten Meinung ist der zweite Theil des Kantischen Beweises entsprungen. Wir erblicken thatsächlich verschiedene Objekte stets in verschiedenen Orten, die Verschiedenheit der Orte erzeugt die Annahme verschiedener Objekte; warum sich dies so verhält, ist psychologisch zu untersuchen.

Das zweite Argument Kant's behauptet, dass der Raum eine nothwendige Vorstellung a priori sei, weil man sich „niemals eine Vorstellung davon machen kann, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden." Diese Unterscheidung wird nur durch die Unterlassung der so nöthigen Unterscheidung von Vorstellen und Denken ermöglicht. Man kann nichts ohne Raum vorstellen, das ist vollkommen richtig; ebenso wenig aber kann man den Raum ohne Gegenstände vorstellen. Dagegen kann man sich wohl abstrakt denken oder begrifflich ausdrücken, dass keine Gegenstände und zugleich kein Raum existirte; dieser Gedanke enthält durchaus keinen Widerspruch. Ausserdem ist von verschiedenen Seiten gegen Kant bemerkt worden, dass man sich niemals eine Vorstellung eines Gegenstandes ohne bestimmte Farbe machen kann, wodurch doch wohl Niemand veranlasst worden ist, die Apriorität der Farbe zu behaupten. (Man vergleiche dazu die gründlichen Erörterungen Stumpf's a. a. O. S. 16 ff.)

Von der Zeit lehrt Kant (ib. §. 4), dass sie erstens kein empirischer Begriff sei, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden.

Digitized by Google

„Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zu Grunde läge. Nur unter dieser Voraussetzung kann man sich vorstellen, dass Einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sei."

Hiergegen ist zunächst zu behaupten, dass das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen überhaupt nicht in die unmittelbare Wahrnehmung fällt, sondern erst dann gedacht wird, wenn der Begriff der Zeit bereits gewonnen ist. Wie dies geschehen, ist schwer festzustellen; doch finden wir, dass den zeitlichen Messungen stets räumliche Verhältnisse zur Grundlage dienen, weshalb auch die nähern konkreten Bestimmungen des Begriffs der Zeit vom Raume entlehnt sind: Zeitpunkt, Zeitabschnitt, Zeitraum, Nacheinander-, Aufeinanderfolgen etc. Unmittelbar wahrgenommen wird nur das räumliche Nebeneinander, welches das zeitliche Zugleichsein ist; die zeitliche Aufeinanderfolge ist nur vermittelst der Erinnerung zu erfassen. Daher kann man sich vorstellen, „dass Einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) sei", weil man dies unmittelbar nebeneinander im Raume wahrnimmt; dass „Einiges in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei", kann man sich dagegen nicht vorstellen, sondern nur abstrakt denken.

Zweitens erklärt Kant die Zeit für eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zu Grunde liege. „Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesammt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden."

Dieses Argument erinnert insofern an das complementum possibilitatis, als es die Wirklichkeit des Denkens von seiner Möglichkeit abhängig macht, und wird daher seine Beweiskraft für alle Die-

Digitized by Google

jenigen vollständig verlieren, welche das Wirkliche nicht an das Mögliche gebunden erachten. Es ist möglich, die Erscheinungen und die Zeit wegzudenken; aus der Vorstellung dagegen kann man nicht die Erscheinungen, wohl aber die Zeit entfernen.

Das dritte Argument lautet: „Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (sowie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind)." Dieser apodiktische Grundsatz ist ein identisches Urtheil, wie sich sofort aus der Zulässigkeit der conversio simplex ergiebt: „Das Zugleichsein gehört nicht verschiedenen Zeiten, sondern derselben Zeit an; das Nacheinander in der Zeit sind die verschiedenen Zeiten, das Zugleichsein ist dieselbe Zeit."

Die Unhaltbarkeit der Kantischen Beweise für die Apriorität von Zeit und Raum bestätigt die Aeusserung ihres Urhebers, dass er langes Nachdenken auf die Absonderung dieser beiden Begriffe habe verwenden müssen, wie nicht minder die oben ausgesprochene Vermuthung, dass die Apriorität von Raum und Zeit nur eine nothwendige Folge der nach Kant's Meinung feststehenden Apriorität der rechtmässig abgeleiteten Kategorieen gewesen sei.

Cap. XVI.

Unmittelbares Bewusstsein und vermitteltes Wissen; die Logik und ihre Gesetze.

Die Erkenntniss durch die Sinne geschieht mit Nothwendigkeit und darum ist sie bei normaler Organisation allgemein; diese Nothwendigkeit ist aber nur eine psychologische und verbürgt an

Digitized by Google

sich keineswegs die Richtigkeit der Erkenntniss. Wir kennen gegenwärtig viele nothwendige und allgemeine Täuschungen, denen alle Menschen unterworfen sind und denen man sich nur durch Erfahrung und Wissenschaft in abstracto, keineswegs aber im konkreten Erkennen entziehen kann. Diese Erfahrung wurde sehr frühzeitig gemacht und führte zunächst zu einem berechtigten Misstrauen in die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen bei Demokrit, später aber unter der Mitwirkung anderer Ursachen zur vollständigen Verwerfung der Sinne als Erkenntnissquelle. Hierdurch verlor man die objektive Nothwendigkeit und mit ihr das Korrektiv, welches allein phantastischer Willkür den Zügel anlegen kann. Erst der kritische Scharfsinn Kant's gab der Philosophie die wissenschaftliche Grundlage zurück, deren sie, einige weniger beachtete Ausnahmen abgerechnet, über zwei Jahrtausende entbehrt hatte. Ihm war es zweifellos, dass die dogmatische Philosophie keine Erkenntnisse aufzuweisen hatte; häufig genug nahm er Gelegenheit, die „im Finstern tappende Allwissenheit der Metaphysiker" zu verspotten (s. F. A. Lange, Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus, erstes Heft, S. 41 ff.). Aber seine Reform der Metaphysik war, wie er sie selbst nennt, vielmehr eine Revolution, welche auch das Berechtigte hinwegfegte; wenn der Dogmatismus die Erkenntniss der Dinge durch seine Begriffsspekulationen nicht erreicht hatte, so war doch sein Ziel ein richtiges. Kant aber verlor dieses Ziel, indem er durch seine Vernunftkritik die Metaphysik in formaler Hinsicht wissenschaftlich rekonstruirte, damit aber zugleich die materiale Erkenntniss, das Ziel alles Philosophirens aufgab. Er sah vollkommen richtig, dass Allgemeinheit und Nothwendigkeit im Sinne der Dogmatisten nur vom Subjekt aus in die Erfahrungserkenntniss gelangen konnte und zu diesem Behufe das Objekt sich nach dem Subjekt richten musste. Mit dieser Kopernikanischen Entdeckung hatte er nichts Anderes erreicht, als was der Dogmatismus unbewusst stets geübt hatte. Dieser hatte nichts als seine der Erfah-

Digitized by Google

rung keineswegs angepassten Begriffe und liess die Wirklichkeit sich nach ihnen richten, in der naiven Täuschung, als ob diese Begriffe Abbilder des Wesens der Dinge wären. Kant durchschaute diese Täuschung, aber nicht die Ursache derselben, die falsche Auffassung des Wesens und Zweckes der abstrakten Begriffe; falsche Psychologie führte ihn zu falscher Erkenntnisstheorie und diese wieder zu falscher Metaphysik. Wenn es in Wahrheit zwei Stämme der Erkenntniss gäbe, welche stets zusammenwirken müssten, um Erkenntniss hervorzubringen, nämlich das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung und die verknüpfende Einheit der Begriffe, welche letztere demnach nicht aus der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung stammen könnten, so wäre die Kantische Metaphysik so lange unangreifbar, als die Organisation des menschlichen Intellektes die von Kant zu Grunde gelegte bliebe. Auf materiale Erkenntniss müsste dann Verzicht geleistet werden; das „Ding an sich" könnte man nur dadurch kennen lernen, dass man die subjektiven Formen von der Erfahrungserkenntniss abtrennte. Wie sollte dies aber geschehen? Da eine Erkenntniss nur durch Verbindung der Sinnlichkeit und des Verstandes entsteht, so fehlt jedes Mittel, den Inhalt der Sinnlichkeit, die „Materie der Erkenntniss" an sich kennen zu lernen. Kant hätte dann vollkommen Recht mit der Behauptung, dass alle unsere Erkenntnisse, d. h. Vorstellungen, ihre objektive Realität nur durch einen nicht weiter zu bestimmenden „transscendentalen Gegenstand = x erhielten, der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = x ist". Mit dieser Einsicht wäre jedes consequente Denken am Ende seiner Bemühungen angekommen, nämlich bei einem Skepticismus, der zwar nicht die Existenz, aber doch die Erkennbarkeit der äussern Objekte leugnet, womit alle Wissenschaft aufgehoben ist. Zu diesem Resultat ist Kant mit grossem Scharfsinn und strenger Consequenz auf der Grundlage einer mangelhaften Psychologie gelangt; ein indirekter Beweis dafür, dass ohne richtige Psychologie eine richtige Meta-

Digitized by Google

physik unmöglich ist und daher die Psychologie den Ausgangspunkt alles wissenschaftlichen Philosophirens bilden muss.

Wir haben oben bereits über Entstehung und Bedeutung der Begriffe gehandelt; ihre erste Entstehung leiteten wir aus dem Einfluss des Willens her, welcher Nothwendigkeit und Allgemeinheit beansprucht und daher die sinnliche Einzelvorstellung eo ipso als allgemeinen Begriff handhabt. Ihre Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntniss haben wir mit Schopenhauer und Baumann darin gefunden, dass sie ein Mittel sind, um den Menschen einigermassen über seine räumlichen und zeitlichen Schranken zu erheben, indem sie die Zusammenfassung vieler Einzelerkenntnisse ermöglichen. Ohne Begriffe würde es kaum eine Wissenschaft geben; man darf aber nicht Wissenschaft und Wissen verwechseln. Jede Wissenschaft ist ein System vieler Einzelerkenntnisse und beruht im letzten Grunde auf dem Wissen des Einzelnen; Plato hatte daher Unrecht, zu behaupten, dass es Wissen (ἐπιστήμη) nur vom Allgemeinen gebe. Vielmehr wäre es das Ideal alles Wissens, ohne Anwendung der Begriffe alles Einzelne in concreto zu erkennen; wenn die Götter sprächen, würden sie stets in Eigennamen sprechen, bemerkt v. Kirchmann in der „Philosophie des Wissens" gegen Hegel. Die Bedeutung der Begriffe hat, wie oft in ähnlichen Fällen, dazu verführt, ihre Entstehung irrthümlich zu erklären; der Aberglaube, welcher eine unbewusste Kenntniss der Logik in allen Menschen annahm, hat auch die Begriffe, die logischen Ideale, als einen ursprünglichen Besitz des psychischen Mechanismus betrachtet.

Durch das Verhältniss der Begriffe als abgeleiteter Funktionen wird nun die Stellung der Logik bestimmt, als derjenigen Disciplin, welche die Normalgesetze für die Bildung und Verknüpfung der Begriffe aufzustellen hat. Die Brauchbarkeit der Begriffe für die Erkenntniss hängt davon ab, dass sie aus materialen Einzelerkenntnissen abstrahirt sind; diese letztern entziehen sich der Kompetenz

Digitized by Google

der Logik. Die Logik für sich erreicht nur die sogenannte formale Wahrheit, und dies ist keine Wahrheit im eigentlichen Sinn, daher die Reaktion gegen die Scholastik, Kant und Schopenhauer, die von ihnen richtig als formal erkannte Logik ausser allen Zusammenhang mit der Metaphysik setzte. Der bewusste Scholasticismus Hegel's liess umgekehrt die Metaphysik in der materialen Logik aufgehen. Zwischen diesen beiden Extremen haben sich seitdem die Ansichten der Philosophen über die Logik bedeutend genähert; der Hegel'sche Standpunkt ist allgemein aufgegeben, die Logik vornehmlich durch Drobisch, Zeller und Ulrici als formale Disciplin erkannt, wenn auch namhafte Philosophen, wie Schleiermacher mit Ritter und Vorländer, George im Anschluss an Hegel und Schleiermacher, Trendelenburg als Aristoteliker, Ueberweg vom Standpunkt seines Real-Idealismus, bemüht waren, eine Logik zu begründen, welche „die Mitte hält zwischen der subjektivistisch-formalen und der metaphysischen Logik." In der That aber hält diese Logik nicht sowohl die Mitte zwischen der Kantischen und der Hegel'schen Logik, als vielmehr ihre Begründer eine mittlere Stellung einnehmen zwischen den metaphysischen Standpunkten des Kantischen Kriticismus und des Hegel'schen Dogmatismus, von welchem letztern sie sich dadurch unterscheiden, dass sie nicht die Identität, sondern einen Parallelismus „des Denkens und Seins" lehren. Hinsichtlich der Behandlung der Logik begehen sie denselben principiellen Fehler wie Hegel, indem sie die logischen Formen von ihrer metaphysischen Ansicht und damit die Logik von der Metaphysik abhängig machen. Seit den vortrefflichen Abhandlungen Ulrici's: „Zur logischen Frage" (Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik, Bd. 55 u. 56), und seiner Antwort auf die Einwendungen George's und Ueberweg's (im 57. Bde. derselben Zeitschrift) kann es wohl als ausgemacht betrachtet werden, dass nur die formale Logik „ein Recht auf den Namen Logik besitzt".

Digitized by Google

Nun war es aber gerade der Umstand, dass die formale Logik als durchaus werthlos und unnütz für das Erkennen erschien, welcher zu den verschiedenen Experimenten mit ihr Veranlassung gegeben hatte; war es doch sicher und unzweifelhaft, dass durch die Logik weit mehr Irrthümer herbeigeführt als Erkenntnisse vermittelt worden waren! Wenn man die formale Logik nutzbringend für die Erkenntniss machen wollte, so lag es in der Natur der Sache, zu fragen, was sie denn bisher daran verhindert habe, die materiale Richtigkeit der Erkenntniss zu verbürgen? Die Antwort ist nicht zweifelhaft: es war eben ihr formaler Charakter. Dieser aber kann nicht aufgegeben werden, ohne dass die Logik selbst aufhört, Logik zu sein; also bleibt nur noch Eins übrig, das ist die Verbindung der Logik mit der Erkenntnisstheorie. Diese erkannten Schleiermacher und die in Verbindung mit ihm genannten Philosophen mit Recht als nothwendig; nur geriethen sie bei der Ausführung ihres Gedankens in den oben dargelegten Irrthum, wodurch sie wieder in die materiale Logik zurückfielen. Dagegen hat Zeller in dem akademischen Vortrag „Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie" eine Verbindung dieser und der Logik mit treffenden Argumenten begründet. Nachdem er die objektive Logik Hegel's zurückgewiesen, fährt er fort (S. 9): „Auf eine bestimmte Ansicht über das Objekt wird sich die Wissenschaft, welche jeder objektiven Erkenntniss vorangeht, nicht begründen lassen, wohl aber auf eine Ansicht von den allgemeinen Elementen und Bedingungen der Erkenntnissthätigkeit, deren besondere Formen sie beschreiben und eben damit die Regeln für ihre Anwendung aufstellen soll. Nur von hier aus wird sich auch die Logik gegen den Vorwurf des Formalismus, soweit dieser Vorwurf überhaupt begründet ist, mit Erfolg schützen lassen. Eine formale Wissenschaft ist die Logik allerdings so gut wie die Grammatik oder die reine Mathematik, und sie muss es sein, weil sie es eben nur mit den allgemeinen Formen des Erkennens, nicht mit einem bestimmten Inhalt

Digitized by Google

zu thun hat. Aber formalistisch wird sie erst dann, wenn sie diese Formen ohne Verständniss ihrer realen Bedeutung und deshalb auch ohne Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen handhabt. Ihre Bedeutung liegt aber in dem Dienst, welchen sie uns für die Erkenntniss des Wirklichen leistet, und wie es hiermit bestellt ist, lässt sich nur nach ihrem Verhältniss zu der Geistesthätigkeit beurtheilen, durch welche wir ursprünglich zu der Vorstellung des Wirklichen gelangen. Da nun diese den eigenthümlichen Gegenstand der Erkenntnisstheorie bildet, so liegt am Tage, dass es die Erkenntnisstheorie ist, auf welche die Logik zurückgehen muss, wenn die Denkformen für sie zu etwas Lebendigem werden und den Schein willkürlicher Formeln verlieren sollen."

Die Gründe, welche Ulrici gegen die Verbindung der Logik mit der Erkenntnisstheorie vorbringt, richten sich zunächst gegen Trendelenburg u. A., welche die Erkenntnisstheorie nicht in der nöthigen Absonderung von der Metaphysik halten, wodurch jene den Charakter einer materialen Wissenschaft bekommt und ihn leicht auf die Logik überträgt. Die Erkenntnisstheorie ist nun aber durchaus formale Wissenschaft; ebenso wie die Logik geht sie jeder objektiven Erkenntniss voran und untersucht die allgemeinen Elemente und Bedingungen des Erkennens, kurz, sie stellt die Regeln auf, wie erkannt werden soll.

Natürlich sind diese Regeln ebenso wie die der Logik aus bestimmten Erkenntnissen abstrahirt, welche zur Ableitung der Regeln bereits vorhanden sein mussten; dies wird aber nur die hartnäckigen Aprioristen stören. Fremd ist dagegen der Erkenntnisstheorie die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss, welche durchaus der Metaphysik angehört; das Erkennen ist ein zusammengesetzter Vorgang, welchen, wie jeden andern, die Methaphysik zu erklären hat.

Die Skeptiker, welche die Möglichkeit der Erkenntniss bestreiten, sind einfach darauf zu verweisen, dass sie dies nur vermittelst der

Digitized by Google

Erkenntniss thun; indem sie zugleich die Richtigkeit ihrer Erkenntniss behaupten, sind sie verpflichtet, Rechenschaft über den Weg abzulegen, der sie zu ihrer Einsicht geführt hat, da blosse Behauptungen in der Wissenschaft nichts gelten. Hierdurch wird auch der Skeptiker zum Ausgangspunkt alles Wissens hingeleitet werden und auf irgend eine Grenze seines Erkennens oder Denkens stossen, die er mit dem positiven Erkennen gemein hat. Von hier aus kann er nun etwaige Widersprüche aufzeigen, darf aber logischer Weise nicht das Resultat seines Denkens dazu benutzen, um auch den Anfang desselben zu leugnen. Er ist der „willkommene Begleiter" auf dem Wege von den psychologisch-erkenntnisstheoretischen Untersuchungen zur Metaphysik, und hier angelangt, wird auch er die Möglichkeit der Erkenntniss begreifen, soweit dem Menschen überhaupt ein Begreifen vergönnt ist. Deshalb darf die Rücksicht auf den Skeptiker nicht so weit gehen, wie Ulrici a. a. O. verlangt, dass man von der Beziehung auf das Erkennen ganz absieht. Zudem erweist sich dies bei näherer Betrachtung als ganz unmöglich für Jeden, der überhaupt zum Erkennen gelangen will; denn nur durch Erkennen wird richtig erkannt, d. h. die Regeln für das richtige Denken stammen aus dem Erkennen, welches ohne diese Regeln vor sich ging. Wer die Beziehung auf das Erkennen aufgiebt, kann entweder nur durch einen Sprung wieder zum Erkennen gelangen, oder er bewegt sich immer ausserhalb des Erkennens, wie dies so lange durch die Verwendung der Logik seitens der Scholastiker der Fall war. Sonach dürfen etwaige Einwendungen der Skeptiker nicht von der Verbindung der Logik mit der Erkenntnisstheorie abhalten, wenn diese von dem Zwecke des Erkennens gefordert wird; denn jede demonstrative Wissenschaft unterliegt den Bestimmungen, welche ihr Zweck ihr vorschreibt.

Wir wissen, dass ein Begriff der Erkenntniss nur dann dient, wenn er aus Vorstellungen abgeleitet ist, mit denen der Gedanke der äussern Existenz des Vorgestellten rechtmässig verbunden wird.

Digitized by Google

Ueber das Letztere hat nun die Theorie des Erkennens oder Wissens zu entscheiden; diese bedarf an sich der Logik keineswegs, sie gewährt Erkenntniss ohne die Anwendung allgemeiner Begriffe. Nur die Ausdehnung des zu Erkennenden macht für die Wissenschaft die Anwendung allgemeiner Begriffe nothwendig, und deshalb muss die Erkenntnisstheorie zur Erreichung der wissenschaftlichen Zwecke sich mit der Logik verbinden. Dies geschieht nun in der Weise, dass die Erkenntnisstheorie das Material liefert, aus welchem die Logik Begriffe, Urtheile und Schlüsse bildet. Hierdurch wird mit der formalen zugleich stets die materiale Wahrheit gewonnen, womit Erkenntnisstheorie und Logik ihre Bestimmung im Dienste der Wissenschaft erfüllen. Demnach erscheint die Logik als eine Abtheilung der Erkenntnisstheorie, weil sie nur mit deren Hilfe und nicht in ihrer isolirten Stellung als selbstständige Disciplin ihren Zweck erreicht.

Wir versuchen nunmehr zu bestimmen, durch welche Mittel Erkenntnisstheorie und Logik Wissen im strengen Sinne erreichen. Der Ursprung aller unserer Erkenntniss liegt in den Sinneswahrnehmungen, welche wir als das letzte Element unseres Wissens ansehen müssen, weil sie einer weitern Ableitung nicht fähig sind; wir nennen sie deshalb das unmittelbare Bewusstsein. Dieses führt die grösste subjektive Gewissheit mit sich und wird vom natürlichen Denken daher stets als Wissen betrachtet. Hätten wir nur dieses unmittelbare Bewusstsein, so würden wir Alle ohne Ausnahme jene Auffassung des natürlichen Denkens theilen; denn es würde uns der Gedanke des Irrthums überhaupt nicht kommen, wir würden keinen Grund zur Annahme der Richtigkeit oder Falschheit einer Vorstellung haben. Nur das mittelbare Bewusstsein oder das vermittelte Wissen ermöglicht die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrthum.

Von den Sinneswahrnehmungen bleiben Eindrücke, welche zunächst ins „Unbewusstsein“ zurückgehen (Beneke), aber bei Wieder-

Digitized by Google

holung derselben Wahrnehmung früher oder später das Bewusstsein erwecken, dass diese Wahrnehmung schon einmal gemacht wurde, also sich auf ein und dasselbe Objekt bezieht. Dies ist eine psychische Funktion, welche über das unmittelbare Bewusstsein hinausgeht; wir müssen sie als Schluss bezeichnen, da sie aus zwei Vorstellungen eine dritte hervorbringt, welche in keiner von beiden allein enthalten ist.

Diese primitive Form des Schliessens ist die Grundlage alles Urtheilens und aller Erfahrungserkenntniss; sie ist nicht an die Möglichkeit der sprachlichen Bezeichnung gebunden, sondern macht vielmehr die allgemeinen Begriffe der Sprache erst möglich durch die Zusammenfassung vieler einzelner als gleich oder ähnlich erkannter, Vorstellungen in einem einzigen Worte. Dadurch dient die Sprache mittelbar der Erweiterung unserer Erkenntniss, indem sie uns durch ihre Begriffe der Nothwendigkeit einer jedesmaligen speciellen unmittelbaren Untersuchung eines Objektes überhebt, auf dessen Eigenschaften wir aus der uns bereits durch specielle Erforschung bekannten Beschaffenheit ähnlicher Objekte schliessen. Das begriffliche Wissen wird so zum Mittel der wissenschaftlichen Erkenntniss.

Bevor Begriffe im natürlichen und logischen Sinne gebildet werden können, muss die Thätigkeit des Schliessens und Urtheilens bereits stattgefunden haben. Ehe ein Kind beim Anblick eines Mannes „Papa" sagt, hat es geschlossen, dass die sinnliche Wahrnehmung von diesem Manne mit der Gedächtnissvorstellung vom Papa identisch ist. So entstehen die Begriffe aus dem mittelbaren Bewusstsein und dienen wieder der mittelbaren Erkenntniss in der vorhin angegebenen Weise; nur die Vermischung des natürlichen und logischen Denkens konnte den Ursprung der Erkenntniss von den Begriffen abhängig machen oder, was dasselbe ist, das unmittelbare Bewusstsein aus dem vermittelten Wissen herleiten.

Die Erkenntniss des Irrthums gehört der Erfahrung, dem ver-

Digitized by Google

mittelten Wissen an; ihre psychologische Entstehung beruht zunächst auf dem naiven Realismus, welcher die äussern Objekte unmittelbar zu haben glaubt und an ihnen die Richtigkeit seiner Vorstellungen prüft. Denn er hält es für möglich, die Vorstellung mit dem Gegenstande zu vergleichen; daher die Definition der Wahrheit als Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande. Philosophisch ist dies unzulässig; wir wissen, dass die Gegenstände für uns zunächst nur im unmittelbaren Bewusstsein vorhanden sind als Eindrücke in unsern Sinnesorganen. Wir werden daher nicht unsere Vorstellungen mit den Gegenständen, sondern blos unsere Vorstellungen unter einander vergleichen können, wenn wir, durch Erfahrung belehrt, ein Kriterium für die Richtigkeit derselben gewinnen wollen, um sicher zu sein, dass wir das unmittelbare Bewusstsein nicht mit der Kritiklosigkeit des natürlichen Denkens eo ipso als Wissen ansehen, sondern in der That berechtigt sind, mit unsern Vorstellungen den Gedanken der objektiven Existenz des Vorgestellten zu verbinden.

Die Erfahrung stellt ausser Zweifel, dass die psychologische Nothwendigkeit, welche wir in der Affektion unserer Sinnesorgane empfinden, keineswegs in jedem Falle ein zureichender Grund ist, um das sinnlich Wahrgenommene für existirend zu halten: Sinnestäuschungen, Hallucinationen, Visionen sind von der grössten subjektiven Gewissheit begleitet. Es giebt daher kein direktes Kriterium für die Objektivität einer Sinneswahrnehmung; Alles, was in alter und neuer Zeit in dieser Beziehung vorgebracht wurde, erweist sich als nicht stichhaltig. Nur durch Heranziehung anderer Momente gelangt man zur Gewissheit darüber, ob die Affektion der Sinnesorgane von unserm eigenen Leibe oder von der Aussenwelt ausgegangen ist. Zunächst muss der Erkennende sich in demjenigen normalen körperlichen und geistigen Zustande befinden, welcher ein unbefangenes Urtheil über das unmittelbare Bewusstsein ermöglicht. Dieses Urtheil selbst setzt wieder eine beträchtliche

Digitized by Google

Erfahrung hinsichtlich der erwähnten Täuschungen voraus; nur das abstrakte Wissen kann die Irrthümer des konkreten Vorstellens erkennen und überwinden. Denn, wie Kant sagt, wer unwissend ist, weiss nicht einmal, dass er nichts wisse. „Denn man kann sich seine Unwissenheit niemals anders vorstellen, als durch die Wissenschaft, so wie ein Blinder sich die Finsterniss nicht vorstellen kann, als bis er sehend geworden." In dem Falle des Blinden befindet sich aber das natürliche Denken, welches seine Irrthümer für allgemeingiltige Erkenntnisse hält.

Wenn es sich also darum handelt, einen objektiv zureichenden Grund für die Annahme der Existenz eines Vorgestellten zu finden, so kann man im Allgemeinen sagen, dass jede sinnliche Wahrnehmung eines erfahrenen Subjekts im normalen Verhalten für diesen zureichenden Grund gehalten werden muss. Von hier aus lässt sich auch ein Schluss auf die Berechtigung der Wahrnehmungen anderer Personen machen; die Erfahrung lehrt die Fälle kennen, in welchen Sinnestäuschungen etc. mit psychologischer Nothwendigkeit erfolgen, und damit zugleich die Fälle, in welchen die sinnliche Wahrnehmung als zuverlässig angesehen werden darf und muss. —

Der Satz des zureichenden Grundes hat in der formalen Logik keine Bedeutung, da diese sich nicht um die objektive Begründung ihrer Begriffe kümmert. Wenn sie trotzdem behauptet, Alles, was gedacht wird, müsse einen zureichenden Grund haben, und dies sei ein Naturgesetz unseres Verstandes, so giebt sie damit die psychologische Nothwendigkeit richtig an; diese reicht aber nicht aus für die Erkenntniss, sondern nur für das Denken als natürlichen Prozess. Zur psychologischen Nothwendigkeit muss die logische hinzukommen, und diese bedarf eines objektiv zureichenden Grundes, über welchen letzten Endes nur die Erfahrung, nicht aber irgend welche apriorische Bestimmung Sicherheit gewährt. Dagegen hat die Logik Gesetze aufgestellt, welche indirekt die Erkenntniss för-

Digitized by Google

dern, indem sie den Irrthum ausschliessen: den Satz der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Das Verhältniss derselben zu einander wird verschieden aufgefasst, je nachdem man sie als Natur- oder Normalgesetze des Denkens betrachtet. Im erstern Falle wird man den Satz der Identität für das Grundprincip halten, aus welchem der Satz des Widerspruchs sich nothwendig ergiebt (s. z. B. Ulrici, Compendium der Logik, S. 65). Man wird jedoch durch Beobachtung des natürlichen Denkens sich bald überzeugen, dass es den Satz der Identität weder kennt noch befolgt, vielmehr sich in Widersprüchen herumtummelt, ohne dadurch zu Zweifeln an der Wahrheit seiner Gedanken veranlasst zu werden. Die subjektive Gewissheit jedes einzelnen Gedankens ist eine so grosse, dass eine Vergleichung der Gedanken untereinander gewöhnlich nicht angestellt wird; zudem erfordert diese Operation ein Festhalten der Gedanken, welches eine längere Uebung im Denken voraussetzt und darum dem psychischen Mechanismus und dem stetigen Wechsel seiner Gedanken keineswegs natürlich ist. Wir werden demnach den Satz der Identität für ein Normalgesetz der Logik halten müssen.

Das unmittelbare Bewusstsein hat keinen Widerspruch und damit keine Erkenntniss des Irrthums; erst die Vergleichung, das Vereinen, Trennen und Beziehen der Vorstellungen, also das Denken, bringt die Einsicht hervor, dass ein Urtheil falsch gewesen sei. Zum sprachlichen Ausdruck dieser Einsicht dient die Negation, welche ein früher gesetztes Urtheil aufhebt; sie involvirt demnach stets eine Beziehung zwischen zwei Urtheilen. Ihre Anwendung setzt voraus, dass bereits ein positives Urtheil gefällt ist, welches durch die Negation für ungültig oder aufgehoben erklärt wird. Hierdurch entgeht man den unzähligen müssigen Urtheilen, welche die Verbindung zweier inkommensurabler Begriffe aufheben; z. B. der Geist ist kein Tisch.

Die Negation widerspricht also vernünftiger Weise einem schon

Digitized by Google

gefällten Urtheile und restituirt gleichsam durch dessen Aufhebung das Denken in integrum; somit ist es klar, dass sie die Erkenntniss der Wahrheit direkt nicht fördert. Dasselbe gilt vom Satze des Widerspruchs, dessen Formel in jeder Fassung die Negation enthält; er besagt nur, dass von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urtheilen das eine nothwendig wahr, das andere nothwendig falsch sein müsse, entweder das bejahende oder das verneinende. Verwandt mit dem Satze des Widerspruchs ist der des ausgeschlossenen Dritten: kontradiktorisch entgegengesetzte Urtheile können nicht beide falsch sein, aus der Falschheit des einen folgt die Wahrheit des andern. Welches von beiden jedoch wahr sei, darüber lassen uns diese Sätze gänzlich im Unklaren; dies muss daher auf andere Weise festgestellt werden. Also entscheiden beide nur indirekt über die Wahrheit. Der Widerspruch ist ein „Kriterium des Irrthums" (Bergmann a. a. O. S. 190 ff.).

Diese Einsicht führte nun zum Satze der Identität; damit nicht von vornherein der Irrthum sich in die Erkenntniss einschleiche, ist es nöthig, jeden Begriff als mit sich identisch und sein kontradiktorisches Gegentheil ausschliessend zu denken und zu gebrauchen. Die Befolgung des Satzes der Identität macht natürlich den Satz des Widerspruchs überflüssig, denn beide haben denselben Inhalt, der einmal positiv, das andere Mal negativ ausgedrückt wird; ist nun die Position in jedem Falle gerechtfertigt, so fällt die Anwendung der Negation von selbst fort. —

Ueber die Bedeutung und Tragweite der logischen Gesetze gingen die Meinungen der Philosophen bis auf Hegel und Herbart meist nach entgegengesetzten Richtungen auseinander; erst die neueste Philosophie beginnt sich dahin zu einigen, dass die Befolgung der Denkgesetze, wie schon Kant lehrte, die negative Bedingung der Wahrheit sei. Der Grund dieses Verhältnisses der Logik zur Erkenntniss ist klar für alle diejenigen, welche das Denken als eine Operation mit Vorstellungen bestimmen. Für

Digitized by Google

diesen Standpunkt entsteht der Irrthum auf doppelte Art: erstens durch falsche Verknüpfung richtiger Vorstellungen, zweitens durch richtige Verknüpfung etc. falscher Vorstellungen. Somit entsteht durch falsches Denken wie durch falsches Vorstellen immer Irrthum; Wahrheit oder Wissen im eigentlichen Sinne aber wird gewonnen durch richtige Verknüpfung richtiger Vorstellungen, weshalb wir oben die Logik als einen Theil der Theorie des Erkennens oder Wissens bestimmt haben.

Hieraus folgt, dass die logischen Gesetze nur innerhalb des Denkens in unserm Sinne ihre Anwendung finden, indem sie das Verhältniss zweier oder mehrerer Vorstellungen zu einander als ein logisch entweder erlaubtes oder unerlaubtes bezeichnen. Keinesfalls aber können sie dazu benutzt werden, um über Wahrheit oder Falschheit einer einzigen Vorstellung zu entscheiden. Ebenso regeln auch die weitern Operationen der Logik nur das Verhältniss der Begriffe und Urtheile untereinander. Der Syllogismus ist wie der Begriff ein Mittel, um die specielle Untersuchung jedes einzelnen Falles zu ersparen; was von allen gilt, gilt auch vom einzelnen. Indem nun aber der einzelne Fall des Schlusssatzes bereits implicite in dem Obersatz mitgesetzt ist, sofern dieser überhaupt auf Wahrheit Anspruch erhebt, ist die Richtigkeit des Obersatzes von der des Schlusssatzes abhängig und hat der Obersatz zunächst nur hypothetische Giltigkeit. Indem man aber diese in bestimmten Fällen vorläufig, bis zur Gewissheit über die Natur des einzelnen Falles, hypothetisch als wirkliche Giltigkeit setzt, kann der Syllogismus indirekt ein Mittel der Erkenntniss werden. Dies hat dazu verleitet, ihn überhaupt als Erkenntnissform anzusehen. Ueberweg, „Logik", §. 101, gesteht zu, dass häufig die Wahrheit des Schlusssatzes zuerst feststehen müsse, damit die Wahrheit der Prämissen erkannt werden könne; er meint jedoch, dass nicht alle Fälle von der nämlichen Art seien. Sofern nämlich der Obersatz ein Gesetz enthalte, liesse sich allerdings das Allgemeine vor der

Digitized by Google

Erforschung des Einzelnen als wahr erkennen. Das Gravitationsgesetz z. B. habe eine solche Gewissheit, dass man die abweichende Bahn des Uranus nicht als Ausnahme von diesem Gesetz angesehen, sondern eine fremde Einwirkung als Ursache der Abweichung angenommen habe, — „ein Schluss, der zur Entdeckung des Neptun geführt hat". Vor der Entdeckung des Neptun war dieser Schluss eine wahrscheinliche Hypothese, eine Möglichkeit, die erst durch die nachträgliche Bestätigung des einzelnen Falles zur Gewissheit erhoben wurde und damit auch die hypothetische Gültigkeit des Obersatzes erst zur Wahrheit machte. Wir halten uns in vielen Fällen allerdings für unzweifelhaft berechtigt, das Allgemeine vor der Kenntniss aller einzelnen Fälle als wahr anzunehmen; in dem bekannten Beispiel des Syllogismus: Alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch; folglich ist Cajus sterblich, legen wir dem allgemeinen Urtheile des Obersatzes gewöhnlich unbedingte Wahrheit bei. Wir sind in diesem Falle dazu berechtigt, weil wir die Ursachen der allgemeinen Thatsache kennen und schliessen, dass, solange die Ursachen oder Bedingungen dieselben bleiben, auch dieselben Wirkungen eintreten werden. Aber die Ursachen selbst sind Thatsachen, deren Unveränderlichkeit und Ewigkeit wir nicht ohne Weiteres behaupten können; nur unter dieser Voraussetzung aber, dass sie unveränderlich und ewig seien, kann die „reale Gesetzmässigkeit", welche eben nichts Anderes ist als die ausnahmslos beobachtete feste Thatsächlichkeit, bewirken, dass das Allgemeine unabhängig vom Einzelnen für wahr gehalten werden darf. Zudem braucht man sich nur zu besinnen, wie die Aufstellung von Gesetzen geschieht; ihren Ursprung verdanken sie der Beobachtung einzelner, gleichmässig verlaufender Fälle und dem Analogieschluss, dass es in allen Fällen ebenso sein werde. Also ist ihre Geltung zunächst auch nur eine hypothetische und verwandelt sich erst dann in eine nothwendige, wenn die Unveränderlichkeit der den Gesetzen zu Grunde liegenden Thatsachen anderweitig festgestellt ist. Dies

Digitized by Google

ist eine Aufgabe, welche von der Metaphysik gelöst werden muss. —

Somit dienen die logischen Gesetze, Formen und Operationen indirekt der Förderung der Erkenntniss, indem sie erstens den Irrthum ausschliessen, zweitens die Ableitung von Einzelerkenntnissen aus festgestellten Gesammterkenntnissen gestatten, drittens durch Analogieschlüsse die Ausdehnung unserer Forschung auf die der direkten Beobachtung nicht zugänglichen Gebiete ermöglichen. Die Verbindung der Logik mit der Erkenntnisslehre verhindert die Anwendung falscher Denkoperationen auf richtige Vorstellungen und führt durch die Vereinigung des richtigen Denkens mit richtigen Vorstellungen zum Ziele alles bewussten Vorstellens und Denkens, zum Wissen.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Digitized by Google

SYSTEM

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

Digitized by Google

SYSTEM

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

CARL GÖRING,
DR. PHILOS.

ZWEITER THEIL.

„Um Irrthümer zu vermeiden, muss
man die Quelle derselben, den Schein,
zu entdecken und zu erklären suchen."
Kant.

LEIPZIG,
VERLAG VON VEIT & COMP.
1875.

Digitized by Google

Alle Rechte vorbehalten.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Cap. I. Die Schwierigkeiten der Bestimmung von Aufgabe und Methode der Philosophie können nur durch eine kritische Betrachtung ihres Entwickelungsganges beseitigt werden 1

Cap. II. Die vorplatonische Philosophie 11

Cap. III. Plato und Aristoteles 33

Cap. IV. Die Philosophie unter dem Einflusse der christlichen Offenbarung 86

Cap. V. Kant 107

Cap. VI. Die Causalität, ihre Entstehung, Entwickelung und Berechtigung 180

Digitized by Google

II. Theil.

Der

Entwickelungsgang der Philosophie.

Digitized by Google

Digitized by Google

Cap. I.

Die Schwierigkeiten der Bestimmung von Aufgabe und Methode der Philosophie können nur durch eine kritische Betrachtung ihres Entwickelungsganges beseitigt werden.

Von der empirisch-kritischen Grundanschauung aus, nach welcher die Philosophie in rein formaler Beziehung, als wissenschaftliche Erkenntniss lediglich nach der Seite des erkennenden Subjekts, ohne Rücksicht auf die ihr eigenthümlichen Erkenntnissobjekte betrachtet, ebenso wie alle andern Wissenschaften behandelt werden muss, haben wir als den durch Analogie wie durch innere Gründe gebotenen Anfang der Philosophie die Theorie des Erkennens oder Wissens festgestellt. Ihrer Natur nach hält sich diese innerhalb des formalen Gebietes, indem sie die Frage nach der „objektiven" Wahrheit im Sinne der Uebereinstimmung des Denkens mit den gedachten Gegenständen unberücksichtigt lässt; nur die individuellen, der Gesammtheit denkender Subjekte zufälligen Hindernisse des Erkennens sucht sie zu beseitigen und das Subjekt auf einen Standpunkt zu erheben, von welchem es die Eindrücke der Objekte ohne willkürliche Aenderung in sich aufzunehmen befähigt ist. Sie bereitet mithin objektive Erkenntniss in Kant's Sinne vor: „Dasjenige, was nicht etwa ein einzelner Mensch, vermöge zufälliger Stimmung oder fehlerhafter Organisation so oder so erkennt, sondern was die Menschheit im Ganzen, vermöge ihrer Sinnlichkeit und ihres Verstandes erkennen muss, nennt Kant in gewissem Sinne „objektiv". (F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. I. Auf-

Digitized by Google

lage S. 304.) Mit der Feststellung dieses Anfanges ist die allgemeine Bedingung der Wissenschaftlichkeit Seitens der Philosophie erfüllt und der Uebergang zu den speciell philosophischen Problemen ermöglicht.

Trendelenburg hat zu wiederholten Malen erklärt, es gebe keine Philosophie, so lange keine Einzelwissenschaften existiren. Diese Bedingung der Existenz der Philosophie ist nun seit längerer Zeit in genügendem Masse erfüllt, doch wird kein Urtheilsfähiger behaupten, dass Philosophie als Wissenschaft bereits existire. Man wird daher diesen Ausspruch dahin erweitern können, dass es keine wissenschaftliche Philosophie geben wird, so lange in den entscheidenden Punkten die Philosophen nicht von den anerkannten Wissenschaften lernen. Deshalb ist uns, soweit es sich um gleiche oder analoge Verhältnisse handelt, das Verfahren der Einzelwissenschaften auch für die Behandlung der philosophischen Probleme massgebend. Nun beginnen jene mit der Feststellung ihrer Aufgabe und bestimmen sodann die durch die Natur ihrer Objekte erforderte specielle Methode. Demnach wird auch die wissenschaftliche Philosophie den Anfang ihrer speciellen Untersuchungen mit der Feststellung von Aufgabe und Methode zu machen haben.

Hier befindet sich nun die Philosophie in einer Ausnahmestellung, welche dem erforderten wissenschaftlichen Anfang ebensoviel Schwierigkeiten bereitet, als sie andrerseits unwissenschaftlichen Neigungen und persönlicher Willkür gleichsam entgegenkommt. Dass Nothwendigkeit und Allgemeinheit Kriterien alles Wissens sind, welches diesen Namen verdient, wird von der aprioristischen Spekulation wie von der empirisch-wissenschaftlichen Forschung in gleicher Weise behauptet. Die Natur dieser Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben wir Bd. I. Cap. XIII u. XIV untersucht und gefunden, dass es zwei Arten von Nothwendigkeit giebt, welche behufs ihrer korrekten wissenschaftlichen Anwendung scharf auseinandergehalten werden müssen, die subjektiv-relative, welche einem

Digitized by Google

bestimmten Zwecke dient und nur in Hinsicht auf diesen Bedeutung hat, und die objektiv-absolute, welcher kein Subjekt sich entziehen kann, natürlich insoweit es allgemein menschlich organisirt ist. Die letztere Nothwendigkeit führt daher eo ipso die (subjektive) Allgemeinheit mit sich. Diese Nothwendigkeit ist nun, wie wir sahen, innerhalb der Funktionen unseres Intellektes nur in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung gegeben. Freilich reicht dieselbe für die wissenschaftliche Forschung nicht aus, sondern wird durch die Methode ergänzt, welche auf der Grundlage jener direkten Nothwendigkeit eine abgeleitete, indirekte, logische Nothwendigkeit schafft. Von dieser werden wir später ausführlich handeln und nehmen jetzt in Hinweis darauf ihre Existenz an. Die Verbindung dieser beiden Arten der Nothwendigkeit bewirkt den sichern Gang der Wissenschaften, welchen ihre Objekte von aussen gleichsam aufgezwungen werden und damit die Nothwendigkeit entgegengebracht wird. Diese zunächst psychologische Nothwendigkeit verwandelt nun die Methode in logische Nothwendigkeit, schliesst hierdurch das Schwanken der zufälligen Stimmung und Neigung aus und bewirkt so „objektive" Erkenntniss.

Nun ist das ganze Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung von den Einzelwissenschaften okkupirt; wenn es daher überhaupt ein der Philosophie eigenthümliches Gebiet giebt, so liegt es jenseits der sinnlichen Erscheinung im Un- oder Uebersinnlichen. Daher fehlt in der Philosophie die direkte Nöthigung gänzlich; um so wichtiger ist es deshalb für sie, die indirekte Nöthigung sicher zu stellen. Hier zeigt sich zugleich der innere Grund, weshalb ohne Wissenschaft und ihre Methode keine wissenschaftliche Philosophie existiren kann: erst die wissenschaftliche Methode verdrängt die psychologische Nothwendigkeit des natürlichen Mechanismus, indem sie durch Verbindung des gleichen objektiven mit dem gleichen subjektiven Faktor objektive Nothwendigkeit mit subjektiver Allgemeinheit herstellt. Vorher kannte man diese objektive Nothwendigkeit nicht und

Digitized by Google

bemühte sich daher vergebens, auf alle mögliche Weise Nothwendigkeit aus dem Subjekte zu erzeugen, von Aristoteles bis zu Trendelenburg's Frage: „Wie bringt der Geist Nothwendigkeit hervor?"

Ueber die allgemeine Natur der Aufgabe der Philosophie ist man im Ganzen stets einig gewesen, ohne indessen durch die zunächst negative Fassung derselben als Wissen des Un- oder Uebersinnlichen zur erforderlichen Bestimmtheit zu gelangen. Man philosophirte vielmehr unter dem Drucke des psychischen Mechanismus und gewann diesem Verfahren entsprechende Resultate (vergl. Herbarts WW. III. 66), welche natürlich für unumstösslich wahr und gewiss galten. Von diesen Resultaten aus bestimmte man nun nachträglich die Aufgabe der Philosophie und ersann Methoden, um zu dem vor aller Untersuchung feststehenden Endziel auf scheinbar rationellem Wege zu gelangen.

Dieses Verfahren, welches im vorkantischen wie im nachkantischen Dogmatismus unverändert dasselbe blieb, stellte das Erste an die Stelle des Letzten, das Letzte an den Anfang und warf Psychologie, Logik, Erkenntnisstheorie, Metaphysik und dazu noch praktische Philosophie bunt durcheinander. So wurde das „Chaos der Metaphysik" geschaffen, welches Herbart im Jahre 1828 vorfand. Dass es nur „allmählich zur Ordnung gebracht werden kann", ist heute so wahr wie damals. Als das nächste Mittel, diese Ordnung herzustellen, betrachtete Herbart eine Darlegung des chaotischen Zustandes, „wie er, als Thatsache, wirklich ist", und gab eine Beleuchtung desselben, welche auch in der Gegenwart Licht zu verbreiten wohl geeignet ist; denn der definitiven Beseitigung des chaotischen Zustandes ist man nur wenig näher gerückt.

Wenn die willkürliche und unmethodische Art zu philosophiren aus der natürlichen Anlage des menschlichen Geistes mit Nothwendigkeit und unbeabsichtigt hervorgegangen ist, so ist es nicht weniger in der menschlichen Natur begründet, dass man an jenem Verfahren auch dann noch festhält, wenn die Möglichkeit besserer

Digitized by Google

Einsicht längst gegeben ist. Dadurch dass man von falschen Resultaten aus eine falsche Methode konstruirt und nun vermittelst derselben konsequent und logisch richtig wieder zu diesen nämlichen Resultaten gelangt, wird ein circulus vitiosus geschaffen, der von innen heraus niemals durchbrochen, vielmehr umgekehrt gewöhnlich als das Muster alles wissenschaftlichen Verfahrens gepriesen wurde. Schopenhauer sah das Nichtige und Illusorische dieser Manier der Spekulation ein und verwarf daher alle Methode, Welt als W. u. V. II. S. 133: „Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten." Dieser Vergleich hat eine Pointe, an welche Schopenhauer nicht gedacht hat: indem die Philosophen wie die Dichter verfuhren, gelangten sie zu Resultaten, die mit Recht als Dichtungen bezeichnet werden.

Für die Nothwendigkeit, vor der Lösung der philosophischen Probleme ihre Beschaffenheit genau festzustellen und methodisch zu verfahren, kann ausserdem die Autorität Kant's angeführt werden. In der Schrift de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis V. 323 (I. 331) wendet er sich mit grossem Nachdruck gegen die Manier, ohne Methode zu philosophiren: „Methodus antevertit omnem scientiam et quidquid tentatur ante hujus praecepta, probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria rejiciendum videtur"... Quoniam methodus hujus scientiae hoc tempore celebrata non sit, nisi qualem Logica omnibus scientiis generaliter praecipit, illa autem, quae singulari Metaphysicae ingenio sit accommodata, plane ignoretur, mirum non est quod hujus indaginis studiosi saxum suum Sisypheum volvendo in aevum vix aliquid adhucdum profecisse videantur."

Die Nothwendigkeit, mit der Feststellung von Aufgabe und Methode zu beginnen, nehmen wir als hinlänglich erwiesen an. Auf die Schwierigkeiten, welche sich Dem in sachlicher Beziehung

Digitized by Google

entgegenstellen, haben wir bereits hingewiesen; im Verlauf der Geschichte der Philosophie sind sie durch die oben dargelegte Manier fast in's Unüberwindliche gesteigert worden, soweit es sich darum handelt, allgemeine Ueberzeugung zu bewirken, welche wir für die wissenschaftliche Behandlung der philosophischen Probleme für unentbehrlich erachten.

Von dieser allgemeinen Ueberzeugung ist aber die Philosophie soweit als möglich entfernt, da die verschiedenen Systeme von ihren Resultaten aus die verschiedensten Bestimmungen über Aufgabe und Methode aufgestellt haben. Diese im Einzelnen zu widerlegen, würde eine endlose Arbeit erfordern, und wenig fruchten, da immer wieder neue willkürliche Bestimmungen auftauchen können. Es muss daher ein Mittel gefunden werden, um die subjektive Willkür im Ganzen zu beseitigen.

Wenn der sichere Gang der Wissenschaft einzig und allein durch die Continuität des wissenschaftlichen Bewusstseins ermöglicht wird, indem dasselbe verhütet, dass die Wissenschaft in jedem Kopfe neu ansetzt, so bildet hierzu gleichsam das negative Korrelat die Kenntniss der allgemein menschlichen, aus psychologischer Nothwendigkeit entsprungenen Irrthümer. Denn durch die abstrakte Erkenntniss der begangenen Fehler wird das Subjekt befähigt, dieselben in concreto zu vermeiden; so wird die psychologische Nothwendigkeit der Naturanlage unschädlich gemacht und die für die Anforderungen des wissenschaftlichen Denkens unentbehrliche Freiheit von störenden Einflüssen geschaffen.

Für unsern speciellen Zweck würde es sich also zunächst darum handeln, einer „objektiv" nothwendigen, sachlichen Bestimmung der Aufgabe und Methode der Philosophie die Bahn zu ebenen durch Beseitigung der ihr entgegenstehenden Hindernisse, d. h. der willkürlichen Dogmen über jene beiden Punkte. Nun sind aber diese, wie bereits gesagt, von dem Ganzen der philosophischen materialen Erkenntniss bisher in einer solchen Abhängigkeit erhalten worden,

Digitized by Google

dass eine getrennte Betrachtung ohne den Zusammenhang mit der gesammten theoretischen Philosophie überhaupt ihr Ziel nothwendig verfehlen müsste. Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als der Versuch, durch eine genetisch-kritische Betrachtung des Entwickelungsganges der Spekulation eine Auflösung ihres circulus vitiosus zu ermöglichen, indem nachgewiesen wird, wie die unmethodisch gewonnenen Resultate rückwärts eine sachliche Feststellung der Aufgabe und Methode verhindern mussten, und andererseits wieder, wie der Druck der willkürlich bestimmten Aufgabe und Methode das Ergebniss der Spekulation beeinträchtigen musste. Indem der Verfasser diesen Versuch wagt, ist er sich wohl bewusst, dass die Kräfte eines Einzelnen demselben nicht gewachsen sind, hofft aber, Nachfolger auf diesem Gebiete der Kritik zu finden.

Wie die Nothwendigkeit erkenntnisstheoretischer Untersuchungen, so hat sich auch das Bedürfniss einer kritischen Behandlung der Geschichte der Philosophie gelegentlich aufgedrängt, am häufigsten freilich in der meist unzulänglichen und unfruchtbaren Auseinandersetzung des später Philosophirenden vom Standpunkte seines Systems mit seinen Vorgängern, seltner auf Grund allgemeiner psychologischer Principien, z. B. bei Baco, Locke, Hume. Einzelne höchst beachtenswerthe Aeusserungen finden sich bei Kant. Hegels kritische Betrachtungen in der Phänomenologie und in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie sind meist unbrauchbar wegen ihrer Tendenz, die gesammte Entwickelung der Philosophie nach dem absoluten Wissen hin gravitiren zu lassen. Hierdurch hat Hegel und seine Schule trotz ihrer grossen Verdienste gerade um die Geschichte der Philosophie dieselbe mit vielen Irrthümern angefüllt. Das Hegel'sche Princip, welches eine Selbstentwickelung der Philosophie nach einem bestimmten Ziele annimmt, braucht man gegenwärtig nicht abzuweisen, da die Geschichte der Philosophie selbst für seine Widerlegung genügend gesorgt hat. Man müsste denn etwa aus dem vorliegenden Resultat eine prästabilirte Disharmonie

Digitized by Google

als treibendes Moment abstrahiren; freilich kann auch diese mit psychologischen Gründen einfacher und besser erklärt werden.

Herbart's Kritik der „Metaphysik als historische Thatsache betrachtet" III. 72 ff. und Einleitung in die Philosophie, ist im Folgenden öfters berücksichtigt, ohne dass an jeder einzelnen Stelle, wo dies geschehen, ausdrücklich auf sie verwiesen wäre.

Von besonderer Bedeutung für den kritisch-empirischen Standpunkt ist die Gesammtauffassung des Entwickelungsganges des menschlichen Denkens, welche August Comte zu begründen versucht hat. Durch Abstraktion aus den vorhandenen Produkten der theologischen und philosophischen Spekulation, wie der empirischen Forschung glaubte er sich berechtigt, das folgende „grosse Gesetz" aufzustellen: Die denkende Betrachtung der Dinge zeigt drei verschiedene Stufen der Entwickelung: „trois états théoriques différents: l'état théologique ou fictif; l'état metaphysique ou abstrait; l'état scientifique ou positif" (Cours de philosophie positive I. 8.). Im ersten Stadium kennt der Mensch nur sich selbst und stellt daher sich überall als type universel auf; die gesammte Natur fasst er nach Analogie dieses Typus auf und begreift alle Erscheinungen nach Massgabe seiner eignen Handlungen (assimiler les phénomènes à ses propres actes). Die Einbildung (illusion) herrscht durchaus über die Beobachtung und nimmt die „illusorischsten" Erklärungen als unumstösslich gewiss an, da überhaupt das Vertrauen in das Wissen auf der untersten Stufe am stärksten ist. Diese ist der nothwendige Ausgangspunkt aller Forschung (a. a. O. I. 8. 9. IV 467—475).

Das zweite, metaphysische oder abstrakte Stadium verhält sich principiell dem ersten gleich, ist nur eine kritische Modifikation desselben, insofern es seine Personen zu abstrakten Begriffen und Entitäten umbildet. Indem es die Produkte des ersten Stadiums durch seine Kritik als illusorisch erweist, an ihre Stelle aber nur Resultate zu setzen hat, welche unter die nämliche Kritik fallen, wird es

Digitized by Google

der vorübergehende Durchgangspunkt, welcher das dritte Stadium herbeiführt. Dieses ist der definitive Abschluss, die Herrschaft der positiven Wissenschaft, die Wahrheit, welche die Irrthümer der beiden ersten Phasen überwunden hat.

Diese Theorie hat unter französischen und englischen Denkern viele Anhänger gefunden. Frühzeitig erklärte sich entschieden für sie John Stuart Mill in seinem „System der induktiven Logik (Deutsch von J. Schiel)" I. Aufl. II. 555: „Diese Generalisation scheint mir jenen hohen Grad von wissenschaftlicher Evidenz zu besitzen, der aus dem Zusammenwirken der Indikationen der Geschichte und der aus der Beschaffenheit des menschlichen Geistes abgeleiteten Wahrscheinlichkeiten hervorgeht. Auch könnte man sich nicht leicht nach der blossen Aussage, der blossen Enunciation eines solchen Satzes eine Vorstellung machen, welche Fluth von Licht er auf den ganzen Gang der Geschichte ergiesst, wenn man seinen Consequenzen nachgeht, indem man mit jedem der drei Zustände des menschlichen Geistes, welche er unterscheidet, und mit einer jeden successiven Modifikation dieser drei Zustände den korrelativen Zustand der andern socialen Erscheinungen verbindet."

In etwas modificirter und konkreter Fassung hat Dubois-Reymond den Comte'schen Grundgedanken ausgesprochen in der Rede vor der Königlichen Akademie der Wissenschaften am 30. Januar 1868: „Es scheint ein Gesetz in der geistigen Entwickelung der Völker zu sein, welches sich mehr oder minder an Hellas, Rom, Italien, England, Frankreich und Deutschland bewährt, dass ein Volk zuerst seine Dichter, dann seine Philosophen und zuletzt seine Naturforscher erzeugt."

Comte selbst versichert a. a. O. IV. 501, seit den 17 Jahren der Entdeckung seines Gesetzes keinen ernstlichen Einwand gegen dasselbe vernommen zu haben, ausser etwa den, dass alle drei Stufen der Entwickelung gleichzeitig vorkämen. So einfach und sicher ist denn aber die Sache doch nicht. Die Stärke der Comte'schen

Digitized by Google

Theorie liegt entschieden in der Kritik der ersten Periode; hier ist die Richtigkeit seiner Auffassung zu einleuchtend, als dass ernstliche Einwürfe vom Standpunkt der Wissenschaft dagegen erhoben werden könnten. Auch der Gewinn, den dieser Theil des Gesetzes bringt, liegt am Tage: es folgt daraus, dass den Ideen und Produkten der ersten Periode wissenschaftliche Bedeutung nicht zukommt, weshalb sie von der Wissenschaft einfach zu ignoriren sind; ein Gedanke, der sich so sehr aufdrängt, dass ihn bereits der erste Begründer wissenschaftlicher Forschung mit der vollsten Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen hat. Aristoteles sagt Metaphysik III. 4, 17 (Uebersetzung von Schwegler): „Es ist nicht der Mühe werth, sich ernstlich mit Solchen zu beschäftigen, die noch in mythischer Form philosophirt haben."

Hinsichtlich der zweiten Periode dagegen erscheint das Comte'sche Gesetz theilweise durch die Thatsachen widerlegt. Wenn Comte eine genauere Kenntniss der Geschichte der Philosophie besessen hätte, als die war, zu der ihn seine principielle Geringschätzung der Spekulation kommen liess (er versichert mit einer gewissen Selbstgefälligkeit, dass er weder Kant noch Hegel gelesen habe), so würden ihn verschiedene Erscheinungen in jenem Gebiete verhindert haben, sein nur theilweise begründetes Urtheil zu generalisiren. Denn weder die erste Periode der griechischen Philosophie bis Anaxagoras, noch in der neuern Zeit z. B. das System Herbart's haben die Kennzeichen, welche Comte als charakteristisch für das zweite Stadium angiebt.

Die dritte Periode endlich ist nicht so ganz frei von den Fehlern der zwei ersten; nur hat es sie erkannt und wird sie dadurch allmählich überwinden.

Die psychologische Begründung des Gesetzes, welches Comte für seine erste und zweite Periode aus den vorliegenden Resultaten der theologisch-metaphysischen Spekulation abstrahirte, haben wir ohne Rücksicht auf die Geschichte des speciell philosophischen

Digitized by Google

Denkens zu geben versucht, indem wir als die ursprüngliche und einzige Aeusserung des natürlichen Denkens die Analogie nachwiesen (Bd. I. Cap. XI). Diese erscheint in den Anfängen der Spekulation absolut durchgeführt, indem der Mensch sein ganzes Sein und Wesen mit allen seinen Accidenzien in die Natur der Dinge überträgt; und zwar geschieht dies mit psychologischer Nothwendigkeit und darum auch Allgemeinheit, d. h. mit Uebereinstimmung aller Subjekte von gleicher Organisation. Dies dauert so lange, als die Beobachtung und Erfahrung die Gebilde des psychischen Mechanismus noch nicht als irrthümlich erkennen lässt. Sobald dies geschieht, ist die psychologische Nothwendigkeit principiell durchbrochen; indessen übt sie im Einzelnen immer noch grossen Einfluss auf die Auffassung der Dinge und ihres Zusammenhanges aus, daher sie in der zweiten Periode ein entschiedenes Uebergewicht behauptet, während die „positive Forschung" unablässig bemüht ist, sich gänzlich von ihr zu befreien.

Cap. II.

Die vorplatonische Philosophie.

„Die philosophischen Bemühungen des Alterthums haben das Anziehende, ausführlich die Bewegungen, Kämpfe und Irrthümer der Gedanken darzustellen, in welche jeder Einzelne noch jetzt im Laufe seiner Entwickelung verfällt." (Lotze, Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen S. 495).

Diese Bewegungen, Kämpfe und Irrthümer stellen sie mit antiker Naivität ohne absichtliche Verhüllung offen zur Schau; deshalb sind sie für den Zweck, jeden Einzelnen im Laufe seiner Entwickelung davor zu bewahren, ganz besonders geeignet. Eine ausführliche Untersuchung der treibenden psychologischen Momente der

Digitized by Google

alten Philosophie ist daher um so mehr geboten, als sie auf die Gesammtentwickelung der modernen Spekulation entscheidenden Einfluss gewonnen hat und in den meisten Hauptpunkten noch behauptet.

Die älteste Philosophie enthält keinerlei Bestimmungen über Aufgabe und Methode; dafür sind ihre Lehren so einfach und durchsichtig, dass man ohne zu grosse Gefahr des Irrthums die psychologische Nothwendigkeit, welche in beiden Richtungen geherrscht hat, näher bestimmen kann. Der „natürliche Hang des Menschen zum Grossen und seine Verachtung gegen das Kleine", zeigt sich hier unverhüllt; die Einzelforschung fehlt gänzlich, die Spekulation richtet sich sofort auf das Weltganze. Es sind daher die beiden „obersten Fragen aller Philosophie" (vgl. Liebmann, Kant und die Epigonen S. 59) „Was ist das?" und „Woher kommt das?," auf welche das Interesse der ersten Denker sich beschränkt, also die Fragen nach dem Sein und Werden der Dinge. Wie in der Geschichte der Philosophie überhaupt, so kommen auch sogleich in ihren Anfängen diese beiden Fragen nicht zu gleicher Geltung.

Seit Schleiermachers Hinweis auf die principielle Verschiedenheit der Spekulation innerhalb der Jonischen Schule pflegt man zwei Entwickelungsreihen derselben anzunehmen und die zweite mit Heraklit beginnen zu lassen. Der Unterschied beider springt sofort in die Augen: in der ersten Hälfte überwiegt die Betrachtung des Seins, die zweite beginnt sofort mit einem System des absoluten Werdens. Diesen Gegensatz formulirt Zeller dahin („die Philosophie der Griechen" I. 163): „Beide Theile reden vom Sein und vom Werden, aber bei den einen erscheinen die Bestimmungen über das Werden nur als eine Folge ihrer Ansicht über das Sein, bei den andern die Bestimmungen über das Sein nur als eine Voraussetzung für ihre Ansicht über das Werden." So beginnt sofort in den ersten Anfängen der Spekulation die Vermischung zweier grundverschiedener, entgegengesetzter Kategorien, welche seitdem

Digitized by Google

in der Geschichte der Philosophie bis auf die neueste Zeit anzutreffen ist. Es war daher durchaus am Platze, dass der üblichen Verwechselung gegenüber Lotze in seinem neuesten Werke (a. a. O. S. 500) eine scharfe Unterscheidung des Seins und Werdens oder Geschehens aufstellt: „aus Sein lässt sich nie ein Geschehen machen, und die Wirklichkeit, welche den Dingen zukommt, nämlich zu sein, gebührt nie den Ereignissen; diese sind nie, aber sie geschehen." Ausser diesem Unterschiede, der das Verhältniss des Seins zum Geschehen betrifft, haben sie eine durchaus verschiedene Beziehung zum Intellekte und Willen des Subjektes, weshalb sich die grössten Verschiedenheiten der gesammten Weltanschauung ergeben, je nachdem das Sein oder das Geschehen in den Vordergrund der Betrachtung tritt.

Das Sein der Dinge, wie es, abgesehen von allen erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Ansichten und Theorieen, als Objekt der unmittelbaren, sinnlichen Wahrnehmung zunächst erscheint, führt die „objektive" Nothwendigkeit und darum die subjektive Allgemeinheit für die Erkenntniss mit sich, weshalb über dieses Sein der Dinge im Grunde kein Streit zwischen gleich organisirten, d. h. mit gleichen Sinnen begabten Subjekten möglich ist. Denn im Falle einer verschiedenen Meinung bietet das ausser den Subjekten befindliche „Ding an sich" ein Correktiv des Irrthums, welches die letzte Instanz aller Erkenntniss überhaupt bildet. Diese objektive Nothwendigkeit spottet aller Bemühungen des Subjekts, sich ihr zu entziehen, ebenso trotzt sie in den meisten Fällen seinem Willen.

Das Sein der Dinge ist nicht Gegenstand von Furcht und Hoffnung, denn der Wille ist stets auf Veränderung, also auf Werden und Geschehen gerichtet.

Diese beiden Momente sind es, welche stets die grösste Einigkeit über das beharrlich erscheinende Sein der Dinge bewirken, dessen Aufnahme in das Subjekt im gewöhnlichen, nicht philosophischen Sprachgebrauch, Wissen genannt wird.

Digitized by Google

Ganz anders verhält es sich in beiden Beziehungen mit dem Werden, der Veränderung. Zunächst zwar wird auch dies sinnlich wahrgenommen, soweit es als fertiges Resultat erscheint; der Akt oder Prozess des Werdens und der Veränderung aber entzieht sich gewöhnlich der unmittelbaren Wahrnehmung und wird deshalb der nächste Gegenstand einer Spekulation, welche nicht mehr durch objektive Nothwendigkeit gebunden ist. Zugleich richtet sich das praktische Interesse, der Wille auf das Werden und sucht, soweit ihm dies möglich ist, es seinen Zwecken entsprechend zu gestalten.

Dieses Beispiel des Willens wirkt nun in dieser Richtung auch auf das Denken, und da die objektive Nöthigung zum Theil wegfällt, so herrscht im Gebiete des Werdens oder Geschehens die individuelle Anlage, die willkürliche Spekulation.

Die modernen Sprachen unterscheiden die Aufnahme des Werdens und der Veränderung von der Aufnahme des als beharrliches Sein Erscheinenden in das Subjekt; während das Letztere überall Objekt des Wissens ist, haben die Neueren für das Erfassen des Erstern die Bezeichnungen Erklären, Einsehen, Verstehen, Begreifen. Wenn nun auch in der neuern Philosophie die Verwechselung des Seins und Geschehens, Wissens und Erklärens fortdauernd die folgenschwersten Irrthümer veranlasst hat, so kann es nicht befremden, dass die griechischen Denker, welchen für Beides nur die Bezeichnung „Wissen" zu Gebote stand, das gemeinsame Wort nach antiker Weise für eine Gemeinsamkeit der Sache selbst ansehen. Hierdurch aber ist es geschehen, dass Bestimmungen, die nur im Gebiete der Erklärung einen Sinn haben, unrechtmässiger Weise auf das Wissen übertragen wurden und hier die grösste Verwirrung angestiftet haben, wie dies später im Einzelnen gezeigt werden soll. —

In der ersten Hälfte der Ionischen Philosophie überwiegt entschieden die Betrachtung des Seins, wie dies durch den Gang der Entwickelung des menschlichen Denkens im Allgemeinen begreiflich ist; „die natürliche und erste Betrachtung der Natur fasst das, was

Digitized by Google

wir sehen, überhaupt sinnlich wahrnehmen, als Dinge auf, welche ausser uns und unabhängig von uns sind und feststehen. Eine einigermassen geschärfte Beobachtung erkennt sodann, dass des Bleibenden, Feststehenden, Beharrenden viel weniger in der Natur ist, als man anfangs glaubte, dass Veränderung, Wechsel, Uebergehen des einen in ein anderes bei weitem häufiger ist, ja dass selbst das Veränderungen erleidet, an dessen Beharren sonst Niemand zweifelt." (O. Flügel in der Zeitschrift für exakte Phil. Bd. X. 4. Heft S. 35).

Ueber den primitiven Standpunkt, welcher nur beharrliches Sein kennt, sind nun zwar schon die ersten Philosophen principiell hinausgekommen, aber die Nachwirkungen desselben auf ihre Auffassung der erscheinenden Dinge sind unverkennbar. Zunächst macht sich bei ihnen von den oben genannten beiden Grundfragen nur die erstere geltend: „Was ist das?", wie aus ihren Antworten auf dieselbe deutlich hervorgeht. In Verbindung mit der Richtung auf das Ganze gestaltet sich diese Frage eigentlich um zu der: „Was ist Alles?" „Was ist das Ganze?" Denn der blinde Wissenstrieb verlangt absolute Befriedigung. Da nun der gegenwärtige Zustand der Dinge, welcher Einzelnes bietet, die befriedigende Antwort nicht ermöglicht, so erklärt man ihn sofort als vorübergehend, als hervorgegangen und zurückgehend in einen festen, ewigen Zustand, in welchem Alles Eins ist. Daher die Lehren von einem Urstoff, aus welchem Alles sich entwickelt hat und in welchen Alles sich wieder auflöst. Dass dieser Urstoff nach sinnlich erscheinenden, möglichst bekannten Elementen konstruirt wurde, ist natürlich.

So hat sich der blinde Wissenstrieb die absolute Einheit geschaffen, auf welche er Alles zurückführen kann; damit weiss er Alles und hat zugleich ein Mittel, Alles Einzelne zu erklären. Die vorwiegende Beschäftigung mit dem Ganzen führt dazu, dass dieses dem Subjekt allmählich das Geläufigste und Bekannteste wird und zum Begreifen des Einzelnen dienen kann. Demnach herrscht

Digitized by Google

in der ersten Periode der griechischen Philosophie zunächst unumschränkt die principielle Erklärung des Einzelnen aus dem Ganzen, und zwar in der naiv-sinnlichen Weise, dass das Einzelne als ursprünglich im Ganzen enthalten und aus ihm hervorgehend, sich abtrennend gedacht wird. Der Prozess des Werdens als solcher, der abstrakte Begriff der Veränderung wird überhaupt nicht zum Gegenstande der Untersuchung gemacht; um den Unterschied zwischen dem ewigen Sein und dem zeitlichen Gewordensein auszudrücken, braucht Anaximander die Bezeichnungen ἀρχή und ἐξ ἀρχῆς. Mit dieser primitiven Auffassung des Geschehens, welche eigentlich nur das konkret erscheinende Resultat desselben kennt, steht eine in der ersten Periode der griechischen Philosophie allein vorhandene Eigenthümlichkeit derselben in engem Zusammenhang: das gänzliche Fehlen der ausdrücklichen Bezeichnung von Ursache und Wirkung. Nach der üblichen Annahme führt jede Veränderung unmittelbar die Anwendung der Causalität mit sich; wir haben bereits Bd. I. S. 292 darauf hingewiesen, dass von dieser Regel die tägliche Erfahrung sehr erhebliche Ausnahmen aufweist. Eine Veränderung, welche oft wahrgenommen wird, oder mit einer gewissen Regelmässigkeit eintritt, gehört mit in das Bereich des Bekannten, Gewohnten, und giebt deshalb zum Nachdenken oder zu Erklärungsversuchen ebensowenig Veranlassung wie das als dauernd angenommene Sein der Dinge. Nur das Neue, Ungewohnte regt zum Denken überhaupt an, führt zu der Frage: „Was ist das?“ oder, wofern es als ein erst Entstandenes erscheint, zur Frage: „Woher kommt das?“ Wie nun die älteste Spekulation nur das konkrete Ergebniss des Aktes der Veränderung, nicht diese selbst als abstrakten Begriff kennt, so fehlt ihr auch durchaus die Kategorie, welche uns zum Begreifen der Veränderung so geläufig ist, die Causalität in abstracto. In den Fragmenten der vorsokratischen Philosophen findet sich das Wort αἰτία nur da, wo es von spätern Commentatoren in indirekter Rede ihnen beigelegt wird. Dies wird begreiflich durch

Digitized by Google

das Ueberwiegen der sinnlichen, nur auf das Konkrete gerichteten Wahrnehmung, und des Einflusses, welchen diese auf das Denken übt. Da die Ursache nicht unmittelbar wahrgenommen wird, so tritt sie in den Anfängen des Denkens zunächst nicht auf, oder wird da, wo eine abstrakt ursächliche Auffassung statthaben müsste, anthropomorphistisch modificirt. Hingegen muss es zunächst befremdlich erscheinen, dass die Causalität in einer der modernen Fassung wenigstens ähnlichen Gestalt auch da noch nicht angetroffen wird, wo bereits der Prozess des Werdens, das Geschehen als solches, in den Vordergrund der Spekulation tritt. Dies geschieht bei Heraklit.

Die Geschichte der Philosophie wie die der Wissenschaften überhaupt bietet sehr häufig, ja als Regel die bemerkenswerthe Erscheinung, dass der Urheber einer neuen Auffassung, sei es einzelner Verhältnisse, sei es des Weltganzen und seines Zusammenhanges, sein neues, ihm zunächst allein angehörendes Princip nicht auf die Gesammtheit der Erscheinungen ohne Ausnahme anwendet, sondern dieselben zumeist noch im Sinn und Geist seiner Vorgänger zu erklären sucht. So hat Heraklit mit der Weltanschauung der ersten Hälfte der Jonischen Schule principiell vollständig gebrochen und kehrt überall den schärfsten Gegensatz zu ihr hervor; er ist vom Wechsel und von der Wandelbarkeit aller Dinge so durchdrungen, dass er überhaupt kein festes Sein mehr gelten lässt, sondern Alles in einen beständigen Fluss auflöst.

Danach sollte man erwarten, dass seine Spekulation sich gleichfalls in ganz andern Bahnen als die seiner Vorgänger bewegen würde. Dennoch verharrt er im Ganzen in derselben Erklärungsweise wie jene; sein Fortschritt besteht darin, dass, wie jene für das Sein, er nun für das Sein und Werden je ein Princip aufstellt. Wenn die Frühern, von der überwiegenden Betrachtung des Seins getrieben, ihren Wissenstrieb nur dadurch befriedigen zu können glaubten, dass sie ein einheitliches, unwandelbares Sein als Anfang

Digitized by Google

und Ende aller Dinge setzten, so ist dies psychologisch leicht erklärlich. Wenn aber Heraklit seine Aufmerksamkeit vorzugsweise dem Geschehen, der Veränderung zuwendet und kein festes Sein mehr anerkennt, und trotzdem wie seine Vorgänger einen Urstoff annimmt, neben welchem er dann nach Analogie der üblichen Erklärungsweise ein neues Princip für seine veränderte Auffassung einschiebt, so begreift sich dies nur aus der Gewohnheit, deren Macht Heraklit nachgab, indem er sogar für die Veränderung, nicht ein Gesetz, sondern ein festes Princip suchte, aus welchem, wie aus dem Urstoff die konkreten Dinge, so nun die abstrakte Veränderung hervorgehen sollte.

„Wenn man nach dem Princip Heraklits fragt, so kommt man in Verlegenheit, ob man antworten soll, es ist das Feuer, oder es ist das Gesetz der ewigen und rückläufigen Bewegung. Nun kann man das zwar vereinigen. Denn je nachdem man dieser Frage einen doppelten Sinn giebt, wird man sich auch über die doppelte Antwort nicht wundern dürfen“ (Schuster, Heraklit von Ephesus S. 93). Schuster hält es nicht für zweifelhaft, dass Heraklit überall eine bestimmende Bewegung nachweisen wollte. Daher hält Schuster diejenigen Heraklitischen Sätze, in welchen vom Feuer die Rede ist, nicht für geeignet, den Centralpunkt der Lehren Heraklits zu bilden, und weil er sie nicht dualistisch unvermittelt neben die Sätze von der Bewegung stellen will, „so bleibt nichts anderes übrig, als sie in eine dienstbare Stellung zu verweisen.“

Wenn wir uns gestatten dürfen, von dem scharfsinnigen Wiederhersteller und Ordner der Fragmente und dem gründlichen Kenner der Lehren Heraklits einmal abzuweichen, so möchten wir behaupten, dass allerdings es natürlicher erscheint, wenn man die Lehren des Ephesiers über das Feuer und die über die Bewegung „dualistisch unvermittelt“ nebeneinander stellt. Es steht dem, wie aus Schusters eigenen Worten hervorgeht, zunächst nichts entgegen, sodann wird es sowohl durch die Beziehungen Heraklits

Digitized by Google

zu seinen Vorgängern, wie durch das Beispiel seiner Nachfolger empfohlen. Denn von nun an treten die doppelten Principien, eins zur Erklärung des Seins, das andere zur Erklärung des Werdens häufiger auf. Gerade die vollständige Inkommensurabilität der zusammengestellten Principien macht es eigentlich unmöglich, eins aus dem andern abzuleiten, oder auch nur eins dem andern überzuordnen, was erst später durch die willkürlichen Konstruktionen des Plato und Aristoteles geschieht.

Heraklit erklärt das Sein und Werden ganz im Geiste seiner Vorgänger durch Ein objektives, aus der Betrachtung der erscheinenden Dinge entnommenes Princip. Diesen Standpunkt verlassen einige seiner Nachfolger, welche mit ihm sonst in der Annahme des Seins und Werdens übereinstimmen. Die fortschreitende Beobachtung des Einzelnen durchbricht allmählich den ursprünglichen Monismus, da er sich mit den Thatsachen nicht wohl zusammenreimen lässt. So tritt bald der Pluralismus auf bei Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, während eine Reaktion gegen die Heraklitische Lehre vom absoluten Werden sich geltend macht bei den Eleaten, welche das Problem dadurch aus der Welt zu schaffen suchten, dass sie es leugneten (Herbart). Dies interessirt uns hier nicht, da wir später Gelegenheit haben werden, darauf zurückzukommen. Dagegen ist es für unsern Zweck von Bedeutung, die allmähliche Heranziehung menschlicher Analogieen zur Erklärung des Werdens und Geschehens näher zu betrachten.

Die bekannte Behauptung des Aristoteles, dass Anaxagoras „wie ein Bewusster erscheine im Vergleich mit den bedachtlos redenden Frühern", hat oft dazu verführt, die Spekulation des Klazomeniers in einem ganz anderen Lichte erscheinen zu lassen, als seine uns überlieferten Aeusserungen gestatten. Diese zeigen vielmehr Anaxagoras im Allgemeinen mit seinen Vorgängern durchaus in Uebereinstimmung und weisen nur in einem einzigen Punkte

Digitized by Google

eine allerdings durch ihre spätere Ausbildung höchst wichtige Abweichung auf.

Diese ist die bekannte Einführung des *νοῦς* in die Philosophie, zu welcher, wie es den Anschein hat, Anaxagoras durch seine optimistische Weltanschauung veranlasst worden ist.

Die älteren Denker seit Anaximander waren in Bezug auf die menschliche Existenz entschieden pessimistisch gesinnt (siehe Schneidewin, „Ueber die Keime erkenntnisstheoretischer und ethischer Philosopheme bei den Vorsokratikern". Phil. Monatshefte II. 256 ff.) und nach menschlicher Art übertrugen sie dies auf das Weltganze wenigstens insoweit, dass sie weder Gutes, noch Schönes, noch Zweckmässiges im Weltlaufe entdeckten. Dies hat Aristoteles nicht genügend berücksichtigt, wenn er sagt (Metaph. I.3, 21.): „Auch die genannten (materiellen) Principien erwiesen sich als unzureichend, die Natur des Seienden vollständig zu erklären. Man forschte daher wiederum, wie gesagt, von der Wahrheit selbst weiter getrieben, nach dem jetzt folgenden Princip. Dass nämlich die Dinge gut und schön sind, und gut und schön werden, daran kann natürlich — und auch jene Männer können das nicht geglaubt haben — das Feuer, die Erde oder etwas Anderes dergleichen nicht Schuld sein: ebenso wenig ging es an, dem Ungefähr und dem Zufall etwas so Wichtiges anheimzustellen". Im Allgemeinen weiss und lehrt Aristoteles ausdrücklich, dass der Erkenntniss des „Warum" (*διότι*) die Kenntniss des „Was" (*ὅτι*) vorangehen müsse" (Eucken, die Methode der Aristotelischen Forschung. S. 6.), bei der Kritik der Jonischen Denker aber hat er diesen methodologischen Grundsatz völlig ausser Acht gelassen. Denn es ist klar, dass dieselben keine Ursache (kein *διότι*) des Schönen und Guten zu suchen brauchten, weil sie die Thatfrage (das *ὅτι*) einfach in entgegengesetztem Sinne beantworteten. Anaxagoras aber hatte im Gegensatz zu diesen eine andere Auffassung des vorliegenden Thatbestandes; ob aus ursprünglicher und unverwüstlich heiterer Gemüthsart (Frag-

Digitized by Google

menta philos. Graecor. ed. Mullach I, 243: „Quin etiam, si fides Valerio Maximo, quum e diutina peregrinatione patriam repetisset possessionesque desertas vidisset: Non essem, inquit, ego salvus, nisi istae periissent.“), oder in Folge des Aufschwungs der politischen Verhältnisse Griechenlands, oder aus beiden Ursachen zusammen, können wir nur vermuthen. Keinesfalls hatte er über diese schwierigste aller Fragen das nöthige Material gesammelt, um zu einer methodisch-rationellen Beantwortung derselben zu gelangen. So steht nur seine individuelle Ansicht der seiner Vorgänger gegenüber, und der zufällige Umstand, dass seine optimistische Anschauung mit der des Aristoteles harmonirt, kann uns nicht veranlassen, mit dem Letztern die älteren Denker als „bedachtlos Redende“ anzusehen. Für uns ist es nur wesentlich, zu konstatiren, dass aus jener Auffassung des Anaxagoras sich diejenige Anschauungsweise des Weltlaufs entwickelt hat, welche seitdem nicht nur die griechische, sondern auch die spätere Philosophie, wenige vereinzelte Ausnahmen abgerechnet, vollständig beherrscht hat.

Im Uebrigen ist, wie schon oben gesagt, die Spekulation des Anaxagoras von der seiner Vorgänger nicht so erheblich verschieden. Wenn es richtig ist, was Dühring als Vermuthung ausspricht (Krit. Gesch. d. Phil. S. 50.), dass Anaxagoras, wiewohl an Jahren älter als Empedokles, doch, sofern man überhaupt ein Abhängigkeitsverhältniss zwischen beiden annehmen wolle, von Empedokles gelernt habe, so würde sich das Verhältniss beider etwa so stellen, wie in der neuesten Philosophie das von Hegel und Schopenhauer, freilich mit dem Unterschiede, dass Anaxagoras der Liebe und dem Hass (= Willen) des Empedokles den *νοῦς* entgegensetzte, während Schopenhauer's Wille späteren Ursprungs ist als die Hegel'sche Vernunft. Wie nun gegenwärtig die kritische Betrachtungsweise der Philosopheme einen principiellen Unterschied zwischen Hegel's und Schopenhauer's Spekulation nicht mehr statuirt, sondern in ihnen nur Gegensätze innerhalb derselben Richtung er-

Digitized by Google

blickt, so darf man wohl dasselbe von dem analogen Verhältniss zwischen Empedokles und Anaxagoras behaupten, womit schon die Sokratisch-Platonische Kritik desselben im Phaedon im Ganzen übereinkommt. (Vgl. die gründliche Erörterung bei Zeller a. a. O. I. 792 ff. und die von ihm ib. 812 Anm. citirte Stelle des Aristoteles. Met. XIV, 4. 1091. b. 10, wo Empedokles und Anaxagoras zusammen genannt werden.)

Auch von einer anderen Seite her können wir uns die Einführung des *νοῦς* als Ursache des *ὀρθῶς* und *καλῶς ἔχειν* des Weltganzen verständlich machen. Nach griechischer Anschauungsweise war die *Ἀνάγκη, Δίκη, Εἱμαρμένη* eine dem Menschen feindlich gesinnte Macht: denn sie fügt sich nicht dem Willen des Menschen. Zeugnisse für diese Auffassung geben noch Plato und Aristoteles, der erstere, indem er die *Ἀνάγκη*, welche der Verwirklichung der Idee des Guten hindernd entgegensteht, vom *νοῦς* überredet und auf diese Weise unschädlich gemacht werden lässt (Timaeus 48. A.), der letztere in seinen Untersuchungen über den Begriff des *ἀναγκαῖον* und der *ἀνάγκη*, wo er die Nothwendigkeit, vielleicht mit Hinblick auf Plato, unerbittlich (*ἀμετάπειστον*) nennt, a. a. O. V. 5, 4. Von der *ἀνάγκη* konnte ein Grieche also in keinem Falle etwas Gutes erwarten, weshalb ein Optimist, wie Anaxagoras, nothwendig dazu gedrängt wurde, für das ihm feststehende Gute und Schöne in der Weltbildung ein besonderes Princip anzunehmen. Nach bekannter Weise unterliess er anzugeben, wie er sich das Verhältniss seines allmächtigen *νοῦς* zur *ἀνάγκη* dachte; denn die subjektive unerschütterliche Gewissheit, mit welcher von den Anfängen der Spekulation bis auf die Gegenwart jedes neue Princip aufgetreten ist; lässt es in der Regel zu einer specielleren Untersuchung über seine Berechtigung nicht kommen.

Wenn nun Anaxagoras über die bisherige Philosophie einen Schritt hinausgethan hatte, so zeigt doch die Art, wie er sein neues Princip handhabte, dass er principiell den Frühern viel näher steht,

Digitized by Google

als schon seinem jüngern Zeitgenossen Sokrates. Wie die Frühern hatte auch Anaxagoras nur das rein theoretische Interesse, das Gegebene zu begreifen ohne Rücksicht auf praktisch-menschliche Zwecke, und da er aus der *ἀνάγκη* die Zweckmässigkeit und Schönheit der Welt nicht herleiten konnte, so diente ihm der *νοῦς* als Erklärung für die Existenz derselben, ohne dass er dadurch zu der nun so nahe gelegten teleologischen Auffassung der Natur gelangte. (Vergl. Zeller a. a. O. I. 811.) Er drang eben auch hierin nicht bis zu den Einzeluntersuchungen vor, durch deren bestätigendes Ergebniss die Richtigkeit eines Princips sich bewähren muss; vielmehr hatte er im Ganzen den Standpunkt seiner Vorgänger überschritten, im Einzelnen aber schloss er sich principiell ihrer Erklärungsweise des Weltlaufs an und machte von seinem Princip nur Gebrauch, wo jene Erklärungen nicht genügten. Der *νοῦς* ist ihm überhaupt nicht erste Ursache im spätern Sinne, sondern nur Ursache einer bestimmten Modifikation des Seins und Geschehens, wenn anders diese moderne Fassung mit Recht schon auf Anaxagoras Anwendung erleidet. Denn es findet sich in seinen Fragmenten weder das Wort *αἰτία*, noch die bekannten Umschreibungen dieses Begriffes, welche Plato und Aristoteles gebrauchen. Den Vorgang des Werdens der schönen und zweckmässigen Welt aus dem Chaos stellt sich Anaxagoras principiell genau so vor wie seine Vorgänger: als eine Entfaltung und Entwickelung bestimmter, schon im Urstoffe vorhandener, aber noch nicht geordneter, Kräfte: „*Τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖσι συγκρινομένοισι καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροίας καὶ ἡδονάς.*“ (Simplicius Comm. in Arist. Phys. fol. 336. bei Mullach a. a. O. I. 248, 3.)

Wie diese kurze Uebersicht zeigt, behält die griechische Spekulation bis einschliesslich Anaxagoras ihren vorwiegend objektiven Charakter, auf welchen ihre Schwäche, aber zugleich, spätern anthropomorphistischen Irrthümern gegenüber, ihre relative Stärke zurück-

Digitized by Google

zuführen ist. Die erstere ist oft genug hervorgehoben oder richtiger weit über Gebühr übertrieben worden; weil man allgemein von der vorgefassten Meinung ausging, dass die Philosophie sich stetig zum Besseren entwickele, musste man natürlich ihren Anfang möglichst tief stellen. Die Reaktion gegen diese optimistische Auffassung vertritt Dühring, welcher in seiner „kritischen Geschichte der Philosophie" ein allmähliches Herabsinken der Spekulation von einem höhern Standpunkt anzunehmen geneigt ist und daher ihre Anfänge auf Kosten des Fortgangs möglichst erhebt. Er motivirt diese Ansicht dadurch, dass in der ältesten Philosophie originale Principien vertreten sind; hiermit aber schafft er selbst ein argumentum ad hominem gegen sich, welches ihn wohl bewegen dürfte, lieber jene Ansicht fallen zu lassen, als konsequenter Weise der nachkantischen Spekulation, soweit sie originale Principien aufstellt, den gleichen Rang zuzugestehen. — Der Mangel an psychologischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchungen in der ältesten Philosophie bewirkt ihren naiven Realismus und Dogmatismns, die natürliche Richtung auf's Ganze den Monismus. Die völlige Hingabe, das gänzliche Versenktsein in das Objekt übt einen bedeutenden Einfluss aus auf das theoretische und praktische Verhalten des Subjekts, welcher sich in stiller Resignation und Ergebung in den Lauf der Dinge zunächst äussert. Sowohl der Weltlauf, wie die engern politischen Verhältnisse, die „objektiven Mächte" des Staates werden als etwas Gegebenes, Unveränderliches hingenommen, in welches das Subjekt sich zu fügen hat. Daher beugt dieses seinen Willen vor der *ἀνάγκη*, ohne dass es ihm einfällt, nach einem Grunde derselben zu fragen (vergl. Schuster a. a. O. 180.). Diese Ergebung des Willens wirkt auf den Intellekt zurück, es wird daher kein Versuch gemacht, durch Ideologie den Weltlauf mit den Wünschen des Subjekts in Einklang zu setzen. So vermeiden die Jonischen Denker alle die Fehler, welche spätere, vorwiegend in die Betrachtung des Subjekts versenkte Denker so reichlich begingen.

Digitized by Google

Mag dies Anfangs unbewusst in Folge der Gesammtrichtung des Geistes geschehen sein, so legen die Aussprüche eines Heraklit, Empedokles und Demokrit Zeugniss dafür ab, dass diese Denker sich in klar bewussten Gegensatz zum populären Anthropomorphismus stellten, dessen Eintritt in die Spekulation der veränderten Zeitrichtung gegenüber zu verhindern sie freilich nicht vermochten.

In der Gesammtanschauung der griechischen Denker vollzog sich allmählich ein principieller Umschwung, der sie aus ihrer vielbesprochenen Objektivität in eine radikale Subjektivität hineintrieb. Er scheint zunächst von dem den antiken Menschen am meisten Interessirenden, dem Staatsleben ausgegangen zu sein und von hier aus sich auf das Gebiet der gesammten Theorie und Praxis verbreitet zu haben. In den griechischen Staaten waren die oft so genannten „objektiven Mächte", Herkommen, Sitte, Gesetz für das politische Leben dasselbe gewesen, was die ἀνάγκη für den Weltlauf überhaupt. So wenig man nach einem Grunde der ἀνάγκη fragte, ebensowenig gab es eine Kritik und ein Warum, jenen objektiven Mächten gegenüber, so lange sie von der Reflexion unberührt blieben. Es kam aber, wie in allen Staatswesen, so auch in dem Griechischen, die Zeit, wo Unzufriedenheit mit dem Bestehenden die Kritik hervorrief, die nicht eher rastete, bis sie alles Positive zunächst theoretisch vernichtet hatte. Als die Urheber dieser Kritik sind uns die Sophisten überliefert; eine reifere Geschichtsbetrachtung erkennt indessen in ihnen nicht sowohl die Ursache, als vielmehr die Wirkung, oder, pathologisch, ein Symptom der Richtung ihrer Zeit. Nur durch diese Auffassung wird ihr Erfolg erklärlich; wo nicht der Wille der Hörer entgegenkommt, bleiben derartige theoretische Betrachtungen, wie sie die Sophisten anstellten, ohne alle Wirkung. Worauf es hier jedoch vornehmlich ankommt, das ist die Thatsache, dass jene „objektiven" Mächte klar als subjektive Produkte erkannt wurden. Von hier aus wurde nun die alte Anschauung allmählich aus allen Gebieten verdrängt; aus dem

Digitized by Google

theoretisch-philosophischen allerdings durch die Sophisten. Der Uebermuth des „frei“ gewordenen Subjekts wollte auch die letzte Schranke, die er vor sich sah, vernichten.

Wie die Zerstörung des vorhandenen Wissens, so erfolgte auch der Aufbau, oder die Grundlegung eines neuen Wissens aus praktischen Gründen.

Wenn durch einzelne Subjekte die objektiven Mächte niedergerissen werden konnten, — ein Erfolg, welcher natürlich bei den Gutgesinnten die grösste Bestürzung hervorrief, da sie plötzlich die naiv vorausgesetzte Unwandelbarkeit und Ewigkeit der bestehenden Verhältnisse hinfällig werden sahen —, so war es auch die Pflicht des einzelnen Subjektes, welches jene objektiven Mächte für unentbehrlich hielt, durch ihre theoretische Befestigung sie praktisch sicher zu stellen. Es war der philosophische Zug in Sokrates, der ihn, den im Uebrigen ausschliesslich den praktisch-ethischen Interessen zugewandten Denker, den festen Punkt für die öffentliche Moral in der Theorie suchen liess, als dem Gebiete, welches von dem Wechsel der Praxis unberührt bleibt und darum dieser den nöthigen Halt gewähren kann.

Bei Sokrates finden wir zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie die Methode. Die Bedeutung derselben für das wissenschaftliche Denken ist einfach so auszudrücken, dass es ohne Methode überhaupt keine Wissenschaft giebt. Die Richtigkeit der Methode in materieller Beziehung kann nur durch die Richtigkeit der vermittelst ihrer gewonnenen Resultate erwiesen werden (vergl. Bd. I Einleitung); hingegen hat sie ein formales Kriterium, welches von ihren Resultaten durchaus unabhängig ist, oder eine negative Bedingung der Richtigkeit: sie führt Nothwendigkeit mit sich und bietet dadurch ein Mittel, Jeden zur Anerkennung methodisch erworbener Erkenntnisse zu nöthigen. Hierdurch schliesst sie das hauptsächlichste subjektive Hinderniss des wissenschaftlichen Erkennens, die individulle Willkür, aus, welche in der menschlichen

Digitized by Google

Natur tief begründet ist. Es scheint nun, dass Sokrates durch häufige Beobachtung eine deutliche Einsicht in diese natürliche Neigung des Menschen, im Denken sich nicht an feste Normen zu binden, gewonnen, und demnach mit klarem Bewusstsein sein induktiv-deduktives Verfahren aufgestellt habe.

Wenn Ritter sagt (Gesch. d. Phil. Bd. I, Seite 195): „Sophistisch ist uns Alles, was mit Bewusstsein die Wissenschaft zerstört", so ist dies eine vollständig richtige und wohl auch allgemein zugestandene Definition der Sophistik. Dagegen wird man im Ganzen weniger geneigt sein zuzugeben, dass diese Sophistik nur die bewusste Consequenz des willkürlichen Verfahrens ist, welches vom ungebildeten Denken naiv und unbewusst geübt wird. Und doch zeigt die tägliche Erfahrung, wie dasselbe Wort in einem Athemzuge in verschiedener Bedeutung gebraucht wird, und trotzdem die auf Grund dieses Verfahrens gefällten, sich widersprechenden Urtheile nicht im Geringsten der unerschütterlichen Gewissheit ermangeln, welche dem natürlichen Denken überhaupt eigen ist. Denn bei der ungeheuren Mehrzahl der Menschen kommt es nie zur Klarheit darüber, dass von zwei entgegengesetzten Urtheilen das eine nothwendig falsch ist, weil sie nur unter dem Drucke ihres vom Willen beeinflussten unmittelbaren Bewusstseins urtheilen, mit psychologischer Nothwendigkeit die Produkte desselben stets für objektiv wahr und gewiss erachten, und hierin nicht gestört werden, da sie zum Denken über das Denken weder Veranlassung noch Befähigung haben. Den Sophisten dagegen, als vielseitig und gründlich gebildeten, und in anderweitigen theoretischen Untersuchungen hinlänglich geübten Denkern, konnten die Widersprüche des natürlichen Denkens mit ihren Consequenzen für das Wissen, soweit es mit den Mitteln desselben gewonnen war, nicht verborgen bleiben, weshalb sie mit Bewusstsein das vorhandene Wissen zerstörten, wenn man diese Bezeichnung auf die vorsokratische Spekulation überhaupt anwenden will.

Digitized by Google

Die wissenschaftliche Aufgabe des Sokrates war demnach eine doppelte: Erstens hatte er in negativer Hinsicht zu zeigen, dass die rohen Produkte des physischen Mechanismus kein Wissen gewähren; hierin stimmt er mit den Sophisten überein. Zweitens aber musste er das Mittel aufzeigen, durch welches die dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso natürlichen, wie alles Wissen unmöglich machenden Schwankungen und Widersprüche des Denkens verhindert werden. Beide Seiten dieser Aufgabe sind aufs Engste mit einander verknüpft; für das wissenschaftliche Verfahren ist erst die Bahn zu ebenen durch den Nachweis, dass das natürliche Denken nicht zum Wissen gelangen kann. Es ist daher auch kein Grund zur Verwunderung darüber, dass in vielen Platonischen Dialogen das Resultat ein scheinbar negatives ist, indem nur die gänzliche Unwissenheit der sich mit Sokrates Unterredenden an den Tag tritt; denn die Lehren der Wissenschaft finden nur da Eingang, wo nicht nur die Unzulänglichkeit, sondern die geradezu nothwendig Irrthümer veranlassende Beschaffenheit des ungeschulten Denkens lebhaft empfunden wird. Ueber diese mindestens in Hinsicht auf die Resultate principiell zu nennende Verschiedenheit des natürlichen und wissenschaftlichen Verfahrens, hatten die griechischen Philosophen eine viel richtigere und durchgreifendere Ansicht, als sie im Allgemeinen bei den Neuern gefunden wird. Daher betrachtete Sokrates es als einen ebenso wichtigen Theil seiner Methode, die Unwissenheit bei seinen Hörern in das hellste Licht zu setzen, als ihnen die positive Grundlage des Wissens zu geben. In letzterer Beziehung suchte er seinen Zweck durch Aufstellung von bindenden Definitionen zu erreichen; er kannte die menschliche Neigung, Worte und Begriffe willkürlich, ohne Rücksicht auf die sachlich gebotene Bedeutung, nach jedesmaligem Belieben verschieden zu gebrauchen. Daher war sein vornehmstes Bestreben stets darauf gerichtet, diese Neigung durch den Verstand zu überwinden, indem er eine conditio sine qua

Digitized by Google

non des richtigen Denkens aufstellte, nämlich die, jedes Wort immer in derselben Bedeutung anzuwenden.

Wie wenig dies mit der Gewohnheit seiner Hörer in Einklang stand, zeigen die naiven Vorwürfe, welche ihm nach der übereinstimmenden und sicher der Wirklichkeit entnommenen Darstellung von Xenophon und Plato deshalb gemacht werden; so z. B. im Gorgias 490 E sagt Kallikles: „Wie sprichst du doch immer das Nämliche, Sokrates!“ worauf dieser: „Nicht nur das, sondern auch von den nämlichen Dingen,“ Kallikles: „Bei den Göttern, du redest ja geradewegs immerfort und unaufhörlich von Schustern, Walkern, Köchen und Aerzten, als handelte es sich davon zwischen uns.“ Ebenso sagt bei Xenophon in den Memorabilien IV, 4, 6 Hippias: „Also noch immer, o Sokrates, muss ich von dir dieselben Reden hören, die ich schon vor Jahren von dir gehört habe?“ „Ja“, sagte Sokrates, „und was noch schlimmer ist, ich stelle nicht nur immer die nämlichen Behauptungen auf, sondern auch immer über die nämlichen Dinge. Du freilich mit Deiner vielseitigen Bildung sagst über die nämlichen Dinge niemals das Nämliche.“

Wenn wir es demnach von Sokrates als die negative Bedingung alles Wissens aufgestellt finden, dass man das nämliche Wort, welches ihm in antiker Weise der adaequate Ausdruck für die Sache war, stets in der nämlichen Bedeutung gebrauchen müsse, so fragt es sich nun weiter: welche Bedeutung der Worte ist die richtige, das Wesen der Sache ausdrückende, und welches Mittel ist gegeben, um diese richtige Bedeutung festzustellen? Diesen Theil seiner Aufgabe löst Sokrates durch die Induktion, vermittelst deren er zur Definition, welche das Wesen der Sache ausdrückt, zu gelangen sucht. Bei diesem Verfahren behält er fortwährend im Auge, dass er es mit Menschen zu thun hat, welche sich dem Zwange fester Begriffsbestimmungen stets zu entziehen geneigt sind; vgl. Zeller, a. a. O. Bd. II, a, 76. Daher sucht er vor Allem die objektive Nöthigung zu gewinnen, durch welche jedes Subjekt zu der

Digitized by Google

Alternative gedrängt wird, entweder die Richtigkeit des Sokratischen Verfahrens anzuerkennen, oder zuzugestehen, dass es überhaupt ihm nicht um Wissen zu thun sei. Dies erreicht er dadurch, dass er vom allgemein Bekannten ausgeht, das in diesem enthaltene begriffliche Stück ausscheidet und dieses als das eigentliche Wesen der Sache ausspricht, welches über den Gebrauch des betreffenden Wortes entscheidet: ein induktiv-deduktives Verfahren, durch welches zuerst das Gesetz oder die Regel, in diesem Falle der allgemeine Begriff aufgefunden, sodann unter demselben der einzelne Fall subsumirt wird. Von dieser Methode hat uns Xenophon ein Beispiel aufbewahrt, a. a. O. 4. Buch, 6. Kap. § 13: „Wenn Jemand mit ihm über irgend eine Person im Widerspruch war und keinen triftigen Grund dafür anzugeben hatte, sondern ohne Beweis behauptete, dass der von ihm genannte weiser, staatserfahrener oder tapferer, oder in sonst etwas dergleichen besser sei, führte er die ganze Rede auf die Grundlage oder Voraussetzung (ὑπόθεσις) zurück etwa so: Erklärst Du den, welchen Du rühmst, für einen bessern Bürger als den von mir gelobten? Allerdings. Gut denn, wollen wir also nicht zuvörderst untersuchen, worin das Wesen eines guten Bürgers besteht? Thun wir das. Wird nicht im Staatshaushaltungsfache derjenige der bessere sein, welcher das Staatsvermögen vergrössert? Gewiss. Und im Kriege derjenige, welcher dem Vaterlande den Sieg über den Gegner verschafft? Natürlich. Und bei einer Gesandtschaft der, der ihm die Feinde in Freunde verwandelt? Freilich. Und endlich in der Volksversammlung der, welcher die Parteiungen beschwichtigt und Eintracht stiftet? Das sollte ich meinen. Wenn so die Reden weiter zurückgeführt waren, sprang auch dem Gegner selbst die Wahrheit in die Augen. Wenn er aber selbst etwas zu beweisen suchte, nahm er seinen Weg durch die am meisten anerkannten Wahrheiten, indem er in ihnen die eigentliche Stütze der Rede erkannte.“ — Zeller, welcher die Sokratische Methode im Ganzen übereinstimmend mit der Xenophonteischen

Digitized by Google

Ueberlieferung schildert, will in der angeführten Stelle der Memorabilien *ὑπόθεσις* anders übersetzen, a. a. O. Band II, A. 77, Anmerkung 1: „*ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον*, d. h., wie der Zusammenhang es erklärt, er führte alle Streitfragen auf die allgemeinen Begriffe zurück, um sie aus diesen zu entscheiden." Uns scheint nun aber der Zusammenhang etwas ganz anderes zu ergeben; bei Erörterung der Frage, ob einer oder der andere weiser etc. sei, geht Sokrates vielmehr auf die einzelnen Merkmale des Weisen etc. zurück, und stützt auf diese seine Beweisführung. Dies ist ja auch in einem Streite dieser Art das einzige Mittel, um zu einer Entscheidung zu gelangen, da es sich eben darum handelt, wer weise etc. genannt werden müsse; dies kann aber nicht mehr durch allgemeine Begriffe entschieden werden, sondern nur durch Zurückgehen auf die Elemente, aus denen sie entstanden sind. Unsere Uebersetzung hat ausserdem den Sprachgebrauch des Aristoteles für sich; siehe Bonitz, index Ar. pag. 796: *ὑπόθεσις*, id quod ponitur tamquam fundamentum, — logice *ὑποθέσεις* eae sunt propositiones sive demonstratae sive non demonstratae, quibus positis aliquid demonstratur. —

Nach der Xenophonteischen Darstellung, welche wir ausschliesslich zu Grunde gelegt haben, ist damit die erkenntniss-theoretische Thätigkeit des Sokrates erschöpfend charakterisirt: vermittelst der Induktion bildet er Begriffe und deducirt nun aus diesen, was sich für die unter sie zu subsumirenden Einzelfälle ergiebt. Die Zurückführung der allgemeinen Begriffe auf die *ὑπόθεσις* zeigt, dass Sokrates sowohl des Ursprungs als auch der Tragweite der Begriffe für die Beweisführung stets eingedenk blieb, siehe Zeller, a. a. O. Band II, a, 83: „Das eigenthümliche des Sokratischen Verfahrens besteht im Allgemeinen darin, dass der Begriff hier aus der gewöhnlichen Vorstellung entwickelt wird." Dass der Xenophonteische Sokrates den Begriff von den Einzelerfahrungen abhängig machte, geht ausser den bereits angeführten Stellen recht deutlich

Digitized by Google

hervor aus der Beschränkung, durch welche er die Allgemeinheit des Begriffes aufhebt; Memorabilien 4. Buch, 6. Kap. § 7. Nachdem er hier festgestellt hat, dass Wissen (ἐπιστήμη), Weisheit (σοφία) sei, fragt er weiter: „Scheint es dir nun für einen Menschen möglich alle Dinge zu wissen? O nicht einmal den, wer weiss wie vielsten Theil derselben. So kann es also einen Menschen, der in allen Dingen weise wäre, nicht geben? Auf keinen Fall. Jeder ist also nur in dem weise, was er weiss? So glaube ich." Dasselbe zeigt Sokrates sodann noch an den Beispielen des Guten, des Schönen und der Tapferkeit. Die allgemeinen Begriffe haben also bei ihm nur relative, nicht absolute Geltung, woraus sich von selbst ergiebt, dass die sokratische Doktrin in Betreff des Verhältnisses der Einzel-Dinge zum Allgemeinen nominalistischer Art ist. Wenn es nach den deutlichen Erklärungen des Xenophontheischen Sokrates noch eines Beweises dafür bedürfte, so würde man ihn in der Erkenntnisstheorie der auf Sokrates zurückgehenden Cyniker, Megariker und Stoiker haben. Zudem hat es von vornherein etwas durchaus unwahrscheinliches, ja widersinniges, dass derselbe Mann, welcher unzählige Male aus Einzelvorstellungen Begriffe gebildet hatte, die vor ihm noch nicht existirten (natürlich in der logischen Fassung), später die Priorität der Begriffe angenommen haben sollte.

So zeigt das Beispiel des Sokrates, dass für das unbefangene, nicht von metaphysischen Vorurtheilen beeinflusste Denken das richtige Verhältniss des Einzelnen zum Allgemeinen so nahe liegt, dass seine Verkehrung in das Gegentheil im Grunde unmöglich erscheint. Wenn trotzdem bis auf die Gegenwart die realistische Auffassung der Scholastiker vorgeherrscht hat, so sind willkürliche, nicht sachliche Motive massgebend gewesen, und die einmal von Plato bewirkte Umkehrung des einfachen und leicht zu durchschauenden Verhältnisses wurde festgehalten, weil sie zur Erreichung bestimmter Zwecke sehr geeignet ist, während die nominalistische

Digitized by Google

Auffassung von vornherein die Begriffe von der objektiven Nöthigung der Sinneswahrnehmung abhängig macht und so ihrem willkürlichen Gebrauche ein unüberwindliches Hinderniss entgegenstellt.

Cap. III.

Plato und Aristoteles.

Bei Plato wirkten die verschiedensten Momente zusammen, um ihm den ungeheuersten Einfluss auf den Gang der Philosophie zu verschaffen; die systematische Bearbeitung aller Theile der Philosophie, die ethische Richtung, die auf Grund dieser ausgebildete Teleologie, die Vorzüge der Darstellung, Alles dies in seiner Vereinigung kann auch den kühlsten Kritiker, der im Interesse der wissenschaftlichen Philosophie die gänzliche Beseitigung des Platonismus für nöthig hält, veranlassen, in den Ausspruch von Fries einzustimmen: „Man wünscht, dass es platonisch wäre."

Bei Plato finden sich zahlreiche Aeusserungen über Aufgabe und Methode der Philosophie; doch hat er diese nicht zu gewinnen gesucht, bevor er philosophirte, sondern hat sie nachträglich den Resultaten seiner Spekulation angepasst. Daher erscheint es angemessen, erst zu zeigen, wie er zu seinen Resultaten gelangt ist, und dann aus diesen seine Bestimmungen über die Aufgabe der Philosophie, sowie seine Konstruktion der philosophischen Methode herzuleiten.

Ueber die Entstehung der Platonischen Spekulation sind wir durch Aristoteles unterrichtet, dessen Angaben durch den Inhalt von Plato's Schriften bestätigt werden. Unter Heraklitischem Einfluss hatte Plato die Ueberzeugung von der Wandelbarkeit alles sinnlich Wahrnehmbaren gewonnen; dass es von diesem kein Wissen geben könne, lehrten die Eleaten. Als vertrauter Schüler des Sokrates erhielt er die Richtung auf das Ethische, die von da ab den bleibenden Grundton seiner Weltanschauung bildet.

Die Kenntniss der Pythagoreischen Spekulation endlich veran-

Digitized by Google

lasste ihn zur Transscendirung des Gegebenen, wozu ihm die Sokratische Begriffsbildung als das geeignetste Mittel sich darbot. Wie Sokrates betrachtete zunächst auch Plato die Begriffe als das einzige Mittel der Erkenntniss, fasste sie aber in transscendentem Sinne auf, was nur unter Pythagoreischem Einfluss geschehen konnte. Denn Plato muss nothwendig Zeuge davon gewesen sein, wie Sokrates die allgemeinen Begriffe aus den sinnlich gewonnenen Einzelvorstellungen entstehen liess und ihre Abhängigkeit von diesen auf unwiderlegliche Weise darthat. Daher konnte er nur unter dem Drucke einer vorgefassten Meinung zu seinem entgegengesetzten Resultate gelangen.

Lange zeigt in der Geschichte des Materialismus 2. Aufl. S. 40 ff., dass eine konsequent und stetig fortschreitende Entwickelung der Philosophie nach den Untersuchungen der Sophisten zunächst das Verhältniss des Einzelnen zum Allgemeinen hätte feststellen müssen. Die Nothwendigkeit dieser Untersuchung ist Plato nicht entgangen, aber sein Resultat ist das Gegentheil von dem, was die genauere wissenschaftliche Prüfung ergiebt. Aristoteles berichtet darüber (Metaphysik I. 6, 3), dass Plato zu dem Ergebniss gelangt sei, die allgemeine Bestimmung könne nicht eins von den sinnlichen Dingen zum Gegenstand haben (*αἰσθητῶν τινος*). Dies ist nun ganz richtig, hat aber wegen der griechischen und allgemein menschlichen Verwechselung des Denkens und Seins gerade die Veranlassung zu einem, wie es bis jetzt scheint, nie gänzlich auszutilgenden Irrthum gegeben. Das Allgemeine existirt als Name und Bestimmung im Denken; jeder Name bezeichnet etwas realiter Existirendes, also existirt das Allgemeine realiter. Da dieses nun in der sinnlichen Wahrnehmung nicht aufgezeigt werden kann, so existirt es jenseits derselben, im Uebersinnlichen. Damit ist die Nothwendigkeit der Transscendenz und zugleich Eine nähere Bestimmung des transscendent Existirenden, die Allgemeinheit, gegeben. Die zweite Bestimmung fasst das transscendent Existirende als Ur-

Digitized by Google

sache des sinnlich Erscheinenden auf vermittelst der principiell gleichen Verwechselung.

Nachdem sich auf diese Weise Plato Sein und Wissen nebst der Erklärung des Nichtseienden und Nichtwissbaren geschaffen hatte, war zwar seinem theoretischen Interesse Genüge gethan, aber das praktisch-ethische Bedürfniss noch unbefriedigt. Die anthropomorphistisch-theologischen Neigungen des Sokrates wurden bei Plato mehr abstrakter Natur, die Personifikation verschwand, aber die Handlungsweise der verschwundenen Personen wurde auf die abstrakten Begriffe übertragen und so eine dritte Grundbestimmung der Ideen geschaffen: sie werden die Ideale, zu welchen sich die schlechte Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinungen erheben muss. Damit dies geschehen kann, ist eine Macht erforderlich, welche die Entwicklung der Sinnendinge nach dieser Richtung dirigirt. So stattet Plato die nach dem Vorbilde des θεός gebildete höchste Idee mit der Macht aus, zuerst das Sein zu erschaffen, gegen die allgemein griechische Anschauung, welcher das Sein überhaupt, das Weltganze für unerschaffen und ewig galt. Das sinnlich wahrnehmbare Sein ist nach dem Musterbild der Ideen geschaffen, bleibt aber weit hinter diesen zurück und kann sich nur allmählich wieder zu ihrer Höhe emporschwingen. Deshalb ist das Sein in beständigem Wechsel begriffen und vielmehr als Werden zu betrachten, d. h. nach Plato's Darstellung als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein, ein Nochnichtseiendes. Auch diese Auffassung ist wieder durch ein Missverständniss entstanden, indem sie unzweifelhafte Bestimmungen und Beziehungen des Denkens unrechtmässiger Weise als Qualitäten des Seins ansieht. Die Sache ist gleich dem Namen; der Name bleibt und beharrt im Wechsel der Sache. So wird diese scheinbar zu etwas Anderem und bleibt doch wieder (dem Namen nach) dasselbe. Der Knabe wird ein Mann; er ist es noch nicht, wird es aber nach Analogieschlüssen voraussichtlich, verändert sich also.

Digitized by Google

Diese Veränderung sucht man zu begreifen und trägt den Gedanken, dass der Knabe später ein Mann sein werde, in ihn als ein Sein über. Eine nähere Betrachtung lehrt freilich, dass den Knaben und seine Existenz gar nichts angeht, was „er" später wird. Stirbt er als Knabe, dann wird es klar, dass man es mit einer blossen Denkbestimmung zu thun hatte, der überhaupt nichts Individuelles, nur der allgemeine Gedanke entsprach. Denn das Objekt desselben gelangte nicht zum Sein, hatte daher auch nicht ein Nochnichtsein, wenn man dies letztere nicht wieder durch die blossgelegte Verwechselung erschleicht.

Nachdem Plato so das Sein festgestellt hatte, welches seinen Zwecken zu entsprechen schien, konstruirte er von ihm aus ein Wissen, welches dazu dienen sollte, zu diesem Sein auf scheinbar methodische Weise zu gelangen. Dem höchsten Sein, der Idee des Guten, korrespondirt ein Wissen, welches an und durch sich unmittelbar gewiss ist und daher zum Kriterion alles andern Wissens dient. Da es ferner ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein giebt, deshalb nimmt Plato auch ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen an, die Meinung (*δόξα*). Wie das an sich Nichtseiende durch Theilnahme an den Ideen Realität erhält, so wird die Meinung durch Hinzutritt eines Grundes zum Wissen.

Wie hier das von Plato postulirte Sein der Ideen auf die Bestimmungen über das Wissen, die Erkenntnisstheorie eingewirkt hat, ist ohne Weiteres klar, ebenso dass damit jede feste Grundlage des Seins und des Wissens aufgehoben ist und demnach Alles in der Luft schwebt. Die Begründungen, welche Plato selbst für seine Wissenstheorie gegeben hat, sind denn auch begreiflicherweise derartig, dass sie nur für ihren Urheber Beweiskraft haben können. Denn die subjektive Gewissheit dessen, was er beweisen will, lässt es gewöhnlich zu einer unbefangenen Erörterung der Frage nicht kommen, sondern drängt sich meist als Anfang und Ergebniss der Untersuchung zugleich auf.

Digitized by Google

Plato beginnt seine Philosophie mit dem Resultate des Sokratischen Denkens, der Definition, argumentirt aber von vornherein über das Verhältniss des Begriffes zur Einzelvorstellung in einer Weise, die der des Sokrates entgegengesetzt ist. Wenn dieser seine Zuhörer zwingt, mit jedem Worte den Begriff zu verbinden und als den einzig richtigen festzuhalten, welchen er vorher durch Induktion als den nothwendigen erwiesen hat, so erscheinen hier die Einzelvorstellungen als der Grund, durch welchen die gewonnene Einsicht, der Begriff oder die Definition herbeigeführt wurde. Nun wird vermittelst dieser das Einzelne erkannt nach griechischer und scholastisch-dogmatistischer Anschauung. So sind die Einzelvorstellungen die Realgründe der Definitionen, die letztern werden ihrerseits zu Erkenntnissgründen des Einzelnen. Diese beiden Beziehungen verwechselt Plato; weil aus dem Allgemeinen das Einzelne erkannt wird, deshalb scheint es ihm auch durch das Allgemeine geworden, dieses mithin vor und unabhängig vom Einzelnen existirend. Es ist immer wieder die übliche Verwechselung von Denken und Sein, welche den Platonischen Lehren zu Grunde liegt. Die Naivität, mit der diese Lehren erschlichen werden, zeigt das folgende Beispiel. Im Dialog Euthyphron (6. D.) verlangt Sokrates über den Gattungsbegriff belehrt zu werden, durch welchen alle einzelnen Handlungen fromme seien und behauptet; „Du hast ja doch zugegeben, dass es einen einzigen Gattungsbegriff giebt, durch welchen alles Unfromme unfromm und alles Fromme fromm ist. Oder erinnerst Du Dich nicht?“ Wiewohl man nun wenigstens in dem genannten Dialoge keine Stelle findet, in welcher schon vom Begriffe der Frömmigkeit die Rede gewesen, so erinnert sich Euthyphron dennoch, dass er dem Sokrates das Verlangte bereits zugegeben habe — ein Beweis dafür, dass für Plato die Existenz des allgemeinen Begriffes als des Realgrundes der Einzelvorstellung vor aller Discussion feststand. In ähnlicher Weise erzwingt Sokrates von Protagoras im gleichnamigen Dialoge (332 A.) das

Digitized by Google

Zugeständniss, dass verständig sein durch den Verstand entstehe, wie in späteren Dialogen dieselbe Art der Argumentation noch öfter wiederkehrt. Hiermit ist bereits ein fundamentaler Unterschied zwischen den Sokratischen und der Platonischen Anschauung vom Wissen gegeben; für Sokrates giebt es ein Wissen nur durch die Gattungsbegriffe, weil nur der feste, unveränderliche Gebrauch derselben vor den Widersprüchen des gewöhnlichen Denkens schützt. Diese Ansicht theilt zwar auch Plato, aber die logische erkenntnisstheoretische Forderung des Sokrates geht ihm sofort in das Dogma über, dass die Einzelvorstellung ihre Existenz von dem Gattungsbegriffe zu Lehen trage. Damit ist der verhängnissvolle Schritt gethan, das natürliche Verhältniss des Einzelnen zum Allgemeinen geradezu umgekehrt und so durch ein offenbares Missverständniss eine Ansicht vom Wissen geschaffen, welche jeder sachlichen Begründung entbehrt, trotzdem aber theils durch die historische Ueberlieferung, theils wegen ihrer Brauchbarkeit für gewisse unphilosophische Zwecke in der Philosophie bis auf die neueste Zeit fast unbedingte Geltung gehabt hat.

Indem Plato das Einzelne durch das Allgemeine entstehen lässt, betrachtet er das letztere als den Realgrund des ersteren, ohne jedoch schon in seiner sogenannten Sokratischen Periode diese Ansicht ausdrücklich auf das Wissen zu übertragen. Erst nach Conception der Ideenlehre definirt er das Wissen, um es von der Vorstellung oder Meinung (δόξα) zu unterscheiden, als Wissen durch Gründe oder Wissen der Gründe. Weil es für ihn fest stand, dass die Ideen das wahre Sein (τὸ ὄντως ὄν), wie auch die Ursachen des erscheinenden μὴ ὄν seien, lehrte er, dass es nur vom wahren Sein ein Wissen gebe, und weil dieses wahre Sein zugleich die Ursache des erscheinenden μὴ ὄν ist, deshalb wird nun das Wissen aufgefasst als Wissen der Ursachen. Da von den Ideen ein Wissen auf methodische Weise nicht zu erreichen ist, so schlägt Plato den Weg der indirekten Beweisführung ein; indem er zu erweisen sucht,

Digitized by Google

dass jeder der bisherigen Versuche zum Wissen zu gelangen, fehlschlagen musste, glaubt er den Beweis für die Wahrheit der Ideenlehre geliefert zu haben, wie wir dies jetzt im Einzelnen nachweisen werden.

In seiner Sokratischen Periode betrachtet Plato den allgemeinen Begriff, die durch Induktion gewonnene Definition als den Grund, aus welchem sowohl das Einzelne, als auch die Einzelerkenntniss entsteht. Diese Ansicht verwendet er für seine spätere, nach den Erfordernissen der Ideenlehre modificirte, Erkenntnisstheorie in der Weise, dass er es als die richtige Methode philosophischer Untersuchung bezeichnet, über ihren Gegenstand zuerst durch eine Definition vollkommen klar und einig zu werden, im Gegensatz zur Menge, welche sowohl mit sich selbst als auch mit andern in Widerspruch geräth (Phädrus 237 C, Menon 86 D). Die Definition ist aber nur der Anfang, die nothwendige Voraussetzung des Philosophirens; ehe man die Beschaffenheit, das *ποῖον* eines Dinges erforscht, muss man seinen Begriff, das *ὅτι ἐστιν* feststellen. Im Uebrigen genügt der Sokratische Standpunkt nicht, ebensowenig der Kynische, Megarische und Kyrenaische, wie Plato im Parmenides, Theäthetos und Philebos zu erweisen sucht; diese Standpunkte sind nur der allerrohsten Ansicht gegenüber im Recht, welche die *αἴσθησις* allein zur Erkenntniss der Wahrheit für hinlänglich erachtet. Denn Plato unterscheidet zwischen dem Irrthum der Menge und der Erkenntniss des Philosophen einige mittlere Stufen, ohne jedoch dabei stets mit sich selbst im Einklang zu bleiben. Diese verschiedenen Grade des Wissens werden von Aristoteles in absteigender Reihenfolge aufgezählt: *νοὺς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις.* Von diesen rechnet im Allgemeinen Plato die beiden ersten der höheren philosophischen, die beiden letztern der niedern, gewöhnlichen Erkenntniss zu; siehe Timaeus 37 B. Von der *αἴσθησις*, deren Gegenstand ein stets wechselnder ist, wie im Theäthetos, und welche darum keine Gewissheit sondern höchstens Wahrscheinlich-

Digitized by Google

keit erreicht; wie in der Republik auseinandergesetzt wird, trennt Plato die δόξα (für welche sich auch die Bezeichnung πίστις findet) an mehreren Stellen in einer Weise, welche keinen innern principiellen Unterschied von der ἐπιστήμη erkennen lässt. So zeigt Sokrates im Menon 97 D ff., dass die δόξα ἀληθής für das Handeln ganz denselben Werth habe wie die ἐπιστήμη, worauf sich Meno darüber wundert, dass man trotzdem beide für so verschieden in der Werthschätzung ansehe. Sokrates meint, es verhalte sich mit beiden wie mit den Bildwerken des Dädalus, welche davon gehen, wenn man sie nicht gebunden hat, aber bleiben, wenn dies geschehen ist. „Also ein losgelassenes Werk von ihm zu besitzen, das ist eben nicht sonderlich viel werth, denn es bleibt doch nicht, ein gebundenes aber ist viel werth, denn es sind gar schöne Werke. Worauf geht das nun? Auf die richtigen Vorstellungen. Denn auch diese, so lange sie bleiben, sind eine schöne Sache und bewirken alles Gute; sie wollen aber nicht lange bleiben, sondern gehen davon aus der Seele des Menschen, so dass sie doch nicht viel werth sind, bis man sie bindet durch Beziehung auf eine Ursache (αἰτίας λογισμῷ). Und dies, lieber Menon, ist eben die Erinnerung, wie wir im vorigen zugestanden haben. Nachdem sie aber gebunden werden, werden sie zuerst Erkenntnisse, dann bleibend; und deshalb ist die Erkenntniss höher zu schätzen als die richtige Vorstellung, und die Erkenntniss unterscheidet sich durch ein Band von der richtigen Vorstellung."

Nach der modernen Art zu denken wird man urtheilen müssen, dass hier Plato das Gegentheil von dem erwiesen hat, was er erweisen wollte. Denn er vermag keinen andern Unterschied der richtigen Vorstellung von der Erkenntniss beizubringen als den einzigen, dass sie nicht von langer Dauer sei, im Uebrigen leistet sie, so lange sie bleibt, in jeder Beziehung dasselbe wie die Erkenntniss; ihre Verschiedenheit von dieser ist also eine rein äusserliche, dem Wesen beider zufällige. Ebensowenig gelingt der beabsichtigte

Digitized by Google

Beweis principieller Verschiedenheit im Symposion (202, A), wo die richtige und dabei der Angabe eines Grundes nicht fähige Meinung als ein Mittelding zwischen Wissen und Unwissenheit hingestellt wird. Sie kann kein Wissen sein, weil sie ein ἄλογον πρᾶγμα ist; auch keine Unwissenheit (ἀμαθία), weil sie doch das Seiende trifft. Diese Annahme eines Mitteldinges zwischen Wissen und Nichtwissen ist unserer Anschauung durchaus unverständlich, wie auch die Begründung des Satzes, dass die richtige Meinung ohne Grund kein Wissen sei, durch das Wortspiel: ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; uns nicht im Geringsten von seiner Richtigkeit überzeugt. Dagegen genügt es unseren Ansprüchen an das Wissen vollkommen und in jeder Beziehung, „wenn es das Seiende trifft", mag dies auch „zufällig" geschehen.

Ausführlich behandelt Plato die Frage, ob die δόξα ἀληθής mit oder ohne λόγος der ἐπιστήμη gleich sei, im Theäthetos (200 E ff.). Hier zeigt zuerst Sokrates ganz im Geiste seines Philosophirens, wie wir es durch Xenophon kennen, aber durchaus nicht im Einklange mit platonischen Erkenntnissprincipien folgenden Unterschied zwischen der δόξα ἀληθής und der ἐπιστήμη auf: nachdem ihm zugestanden ist, dass durch Ueberredung δόξα bewirkt werde, wendet er dies auf Richter an, welche blos nach Hörensagen auf Grund einer δόξα ἀληθής urtheilend über Dinge, die nur ein Augenzeuge wissen kann, das richtige Urtheil gefällt haben, und kommt dadurch zu dem Resultat, dass sie ἄνευ ἐπιστήμης geurtheilt haben, dass also die letztere von der richtigen Vorstellung verschieden sei. Dies ruft nun dem Theätetos sofort in das Gedächtniss, dass er früher einmal eine Definition der ἐπιστήμη gehört habe, wonach sie δόξα ἀληθής μετὰ λόγου sei, die ἄλογος δόξα aber ἐκτὸς ἐπιστήμης; wovon es daher keinen λόγος gebe, das könne man nicht erkennen, was aber einen λόγος habe, könne man erkennen. Gegen diese Definition der ἐπιστήμη versucht nun Sokrates zu zeigen, dass δόξα ἀληθής verbunden mit λόγος keine ἐπιστημη sei, stellt aber bei-

Digitized by Google

des um und polemisirt so gegen die Behauptung, dass *λόγος μετὰ δόξης ἀληθοῦς* der *ἐπιστήμη* gleich sei. Zuerst stellt er fest, was unter *λόγος* gemeint sein könne, und giebt eine dreifache Bedeutung dieses Wortes an. Erstens bedeute es Sprechen als Ausdruck oder Abbildung der Gedanken; diesen *λόγος* habe aber jeder, daher alle, welche richtig vorstellen, auch den *λόγος* hinzufügen können. Dies erscheint dem Plato genügend zur Verwerfung der in Rede stehenden Behauptung, in welcher *λόγος* die Bedeutung des Gedankenausdruckes hat. Zweitens bedeute es die Angabe der Elemente (*στοιχεῖα*) eines Dinges; wer diese kenne, aber nicht in der richtigen Reihenfolge anzugeben wisse, sondern sie bald hierhin bald dorthin setze, der habe *ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου*, welche man doch nicht *ἐπιστήμη* nennen dürfe. Drittens bezeichne *λόγος* die Angabe eines Merkmales (*σημεῖον*), wodurch sich das Betreffende von allem übrigen unterscheide. Nun enthalte aber die richtige Vorstellung immer schon den Unterschied von allem Uebrigen in sich, also auch den *λόγος* in der angegebenen Bedeutung, weshalb auch dieser *λόγος* verbunden mit der *ὀρθὴ δόξα* keine *ἐπιστημη* sei.

Das Unzulängliche dieser Argumentationen, welche zudem von Sophistik nicht frei sind, bedarf keiner nähern Auseinandersetzung; wenn Plato trotzdem damit einen principiellen Unterschied der richtigen Vorstellung oder Meinung vom Wissen begründet zu haben glaubt, so ist dies nur aus seiner vorgefassten Ansicht über das Wesen des Wissens zu erklären. Wo diese zurücktritt, bringt er gelegentlich die richtige Meinung mit dem Wissen in ganz entgegengesetzter Weise in Verbindung; *μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ* Republik, 431 C; *δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ*, ibid. 585 C, ebenso Philebos 66 B, Leges 896 C. Aus diesen Widersprüchen geht deutlich genug hervor, dass es nicht eine auf methodischem Wege gewonnene Ansicht über das Wesen der Erkenntniss ist, welche Plato veranlasst, die bisher eingeschlagenen Richtungen der Erkenntnisslehre gänzlich zu verlassen, sondern das

Digitized by Google

Bedürfniss, für die ihm aus anderen Gründen feststehende Ideenlehre eine rationell wenigstens erscheinende propädeutische Begründung in einer besonderen Art des Wissens zu gewinnen. Damit ist aber das natürliche Verhältniss umgekehrt. Nicht der Ausgangspunkt, die Principien des Erkennens bestimmen den Fortgang desselben durch logische Consequenz und führen so zum Resultat, sondern das Resultat eines individuellen, willkürlichen Denkprocesses beeinflusst rückwärts die Principien des Erkennens. Daher richtet sich bei Plato nunmehr das Wissen nach dem vermeintlichen Sein der Ideen; diese gelten ihm als das Wesen und zugleich als die Ursachen (*αἰτίαι*) der Dinge; Wissen giebt es nur vom Wesen, und da dieses zugleich Ursache ist, so muss nun Wissen das Wissen der Ursachen sein.

Fragen wir nun nach der Auffassung des Begriffs der Ursache bei Plato, so tritt zunächst das Abhängigkeitsverhältniss derselben von seiner transcendenten Spekulation klar zu Tage. Nicht was nach der üblichen Ansicht die *αἰτία* bedeutet, sondern was sie vom Standpunkt der Ideenlehre aus bedeuten muss, ist der Gegenstand von Plato's Untersuchungen. Dass er sich hiermit in Widerspruch nicht nur zu der herrschenden Auffassung, sondern auch zu seinen eigenen gelegentlichen Aeusserungen setzt, liegt ebenfalls in der Natur seiner transcendenten Spekulation, welche in Ermangelung fester Begriffsbestimmungen sich willkürliche Abweichungen je nach dem augenblicklichen Bedarf gestattet.

Das Wort *αἰτία*, welches sich in den Fragmenten der vorsokratischen Philosophen nicht findet, ausser wo spätere Berichterstatter in indirekter Rede es ihnen beilegen, scheint in der Bedeutung der Ursache zuerst in der Medicin Anwendung und Verbreitung gefunden zu haben; Hippokrates erforschte die entfernten Ursachen (*προφάσεις αἰτίαι*) der Krankheiten, Diokles von Karystus schrieb über *πάθος, αἰτία, θεραπεία*, s. Häser, Geschichte der Medicin, S. 27 und 36. Plato lobt im Gegensatz zu andern Disciplinen

Digitized by Google

ausdrücklich die *ἰατρικὴ τέχνη*, weil sie die *αἰτία* berücksichtige (Gorgias 501 A). Wie eben nach seinem Gebrauche in der Medicin ersichtlich, bedeutete vor Plato dieses Wort dasselbe, was wir unter der wirkenden Ursache (causa efficiens) verstehen.

Wenn nun diese Bedeutung der *αἰτία* in erkenntniss-theoretischer Beziehung für Plato ganz annehmbar erscheinen musste, sofern er das Wissen als ein Wissen durch Gründe definirt hatte, so hatte er doch über das Wesen seiner Ideen und über das Verhältniss derselben zu den Erscheinungen, wie auch über die Entstehung und den Lauf der Dinge eine Gesammtanschauung, welche ihn verhinderte, die *αἰτία* im hergebrachten Sinne zu gebrauchen. Daher bemühte er sich zu wiederholten Malen zu beweisen, dass die übliche Auffassung der *αἰτία* nicht die richtige sei; die klassische Stelle, aus welcher die Meinung Plato's sich am besten erkennen lässt, ist die ausführliche Polemik des Sokrates im Phädon gegen die naturphilosophische Ansicht des Anaxagoras. Sokrates erzählt hier, dass er in seiner Jugend sehr eifrig naturphilosophische Studien getrieben habe, um die Ursachen eines Jeden zu erforschen, „warum ein Jedes entstehe und warum es zu Grunde gehe und warum es sei". Da er selbst in diesen Dingen zu keinem Resultate gekommen, so sei er sehr erfreut gewesen, als er vernommen habe, dass Anaxagoras den *νοῦς* für die Ursache von Allem erkläre und ihn Alles zweckmässig anordnen lasse; denn nun habe er zu erfahren gehofft, ob und warum die Erde flach oder rund sei, und wenn eins von beiden, dass gerade dieses dann besser sei als das andere. Aber die Enttäuschung blieb nicht aus; Sokrates fand in Anaxagoras einen Mann, „welcher jenen Verstand zu gar nichts anwendete und auch für keinerlei Ursachen in der Anordnung der Dinge ihm eine Wirkung zuschrieb, sondern Lüfte und Aetherarten und Gewässer und viele andere ungereimte Dinge als Ursachen bezeichnete." Das sei gerade so, als wenn man sage: Sokrates thut Alles, was er thut, mit Verstand, dann aber, um die Ursachen sei-

Digitized by Google

ner einzelnen Handlungen anzugeben, sagen wolle, er sitze im Gefängniss, weil er Knochen, Sehnen, Gelenke etc. habe. Vielmehr sei davon die wahre Ursache, dass er es für besser und gerechter gehalten habe, die ihm von den Athenern diktirte Strafe zu erleiden. Hingegen wenn Jemand sagen würde, dass Sokrates nicht ohne den Besitz von Knochen und Sehnen etc. im Stande wäre zu thun, was ihm gut scheint, dann spräche er die Wahrheit; dass er aber wegen derselben (*διὰ ταῦτα*) und nicht vermöge der Wahl des Besten so handele, diese Behauptung wäre eine arge Leichtfertigkeit, indem sie nicht auseinanderhalte, dass etwas anderes die Ursache des Seienden ist, etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache niemals Ursache wäre (*ὅτι ἄλλο μέν τι ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον*).

Diese Erörterung zeigt den psychologischen Ursprung der Platonischen Auffassung der *αἰτία* zur Genüge: Die Analogie des menschlichen Handelns wird die Ursache der Verwechselung zweier verschiedener Begriffe. Wir können es auch jetzt tagtäglich erfahren, dass auf diesem Gebiete Ursache und Absicht oder Zweck fortwährend identificirt werden oder genauer, dass überall statt der causa efficiens das Motiv im Sinne der Absicht vorgeschoben wird. Diese offenbare Confundirung zweier durchaus verschiedener Kategorien beruht auf der sehr üblichen Verwechselung zweier entgegengesetzter Erklärungsweisen. Jede Erklärung wird angestellt, um etwas verständlich oder begreiflich zu machen; dies geschieht nun im Allgemeinen auf doppelte Weise. Entweder man legt die Entstehungsweise eines Objektes oder einer Handlung dar und zeigt, wie beides geworden ist, eine Erklärungsweise, welche man die objektive nennen kann; oder man sucht sich dasselbe dadurch verständlich zu machen, dass man es auf Bekanntes, Gewohntes zurückführt, nach dessen Erklärung erfahrungsmässig kein Bedürfniss vorhanden ist, die subjektive Art der Erklärung. In der gewöhnlichen Auffassung herrscht die letztere Art der Erklärung durchaus

Digitized by Google

vor; wer die Handlungen eines anderen kritisirt und sie nicht begreift oder sich nicht erklären kann, legt als feststehenden Massstab der Beurtheilung seine eigene Handlungsweise als das ihm Bekannteste an und kümmert sich ganz und gar nicht um die Ursachen, welche auf andere bestimmend einwirken. Denn durch Erforschung der Ursachen geräth man gewöhnlich auf etwas Unbekannteres, als das zu erklärende Faktum selbst ist, und entfernt sich dadurch scheinbar immer weiter von der Begreiflichkeit und dem Verständniss, welches bekannte Vorgänge unmittelbar mit sich führen. Wenn nun die vorsokratische Philosophie sich ganz und gar in der objektiven Erklärungsweise bewegt und Anaxagoras auf diesem Wege Luft und Wasser und vieles andere „Ungereimte" zur Erklärung der Naturerscheinungen herangezogen hatte, so schien dies dem Sokratisch-Platonischen Standpunkte des Philosophirens durchaus thöricht. Die Wendung auf das Subjekt, welche durch die Sophisten in die griechische Philosophie kam, war eine so radikal durchgreifende, dass das Subjekt der Mittelpunkt und Kanon aller Spekulation wurde und sich und seine Gedanken überall im Makrokosmos wiederfand. Die vorsokratische Spekulation hatte den Menschen aus dem Weltganzen erklärt, wie es bei ihrem naiven unmittelbar in das vermeintliche Objekt versenkten Dogmatismus natürlich war, und durch andauerndes Nachdenken sich diese Objekte und ihre zunächst unbekannte Entstehung so nahe gebracht, dass sie durch ihre objektive Erklärungsweise das vollste Verständniss des Weltganzen, in welchem der Mensch mit eingeschlossen war, herbeigeführt zu haben glaubte. Die vorwiegend subjektiv-erkenntnisstheoretische Richtung dagegen bringt es mit sich, dass die Objekte unbekannter, das Subjekt mit allen seinen Accidenzien das Bekannteste und darum Verständlichste und so zum einzigen und ausschliesslichen Massstab der Erklärung alles Geschehens wird. Dem Anaxagoras war die objektive Erklärungsweise so geläufig und erschien ihm so vollständig genügend, dass er nur in seltenen Fällen den *νοῦς* heranzog, und

Digitized by Google

zwar einen νοῦς, welcher aus der Analogie der menschlichen Vernunft zwar entstanden ist, aber im Einzelnen durchaus nicht menschlich wirkt. Dagegen steht es bei Sokrates und Plato völlig fest, „dass die Vernunft, welche das Weltgebäude geschaffen hat, nach Art der menschlichen Vernunft verfährt, dass wir ihren Gedanken überall folgen können, wenn wir ihr auch eine unendliche Ueberlegenheit zuschreiben. Die Welt wird vom Menschen aus erklärt; nicht der Mensch aus den allgemeinen Naturgesetzen. In den Naturvorgängen wird daher von vornherein jener Gegensatz zwischen Gedanken und Handlungen, Plan und materieller Ausführung vorausgesetzt, den wir in unserem Bewusstsein vorfinden. Allenthalben haben wir ein menschenähnliches Thun. Ein Plan, ein Zweck muss zuerst vorhanden sein, dann der Stoff und die Kraft ihn in Bewegung zu setzen . . . . . Der Baumeister der Welten muss eine Person sein, welche der Mensch fassen und sich vorstellen, wenn auch nicht in allen ihren Handlungen begreifen kann. Selbst der scheinbar unpersönliche Ausdruck, die Vernunft habe Alles dies gethan, erhält sofort sein religiöses Gepräge durch den unbedingten Anthropomorphismus, mit welchem die Arbeit dieser Vernunft betrachtet wird. Daher finden wir auch beim Platonischen Sokrates — und dieser Zug dürfte echt sein — die Ausdrücke, Vernunft und Gott oft ganz synonym gebraucht (F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl. Seite 47).

Das hier von Sokrates Gesagte findet im vollsten Maase seine Anwendung auch auf Plato; die Wirklichkeit, das Gegebene erklären, heisst ihm es in Einklang setzen mit der vorgefassten Meinung von der Wirksamkeit der αἰτίαι oder des höchsten αἴτιον, der Idee des Guten. Denn diese ist es, deren Existenz dem Plato unmittelbar gewiss war, daher sie, die nirgends und auf keine Weise begründete, ihm sowohl zur Begründung aller übrigen Begriffe, wie auch zur Erklärung alles Seins und Werdens dient. Mit der Naivität aller Dogmatiker setzt er sie überall voraus und findet

Digitized by Google

es ganz natürlich, dass die Wahrheit aller Begriffe an der Uebereinstimmung mit ihr gemessen wird. Daher sagt auch Sokrates in der oben citirten Polemik gegen Anaxagoras, er habe zu erfahren gehofft, ob die Erde flach oder rund, und wenn eins von beiden, warum es sei und warum es das bessere sei. Hieraus geht deutlich hervor, wie die Wirklichkeit und ihre Erkenntniss von dem willkürlich gesetzten Zwecke abhängig gemacht wird. Ehe man noch weiss, ob die Erde flach oder rund ist, hat man schon die grösste Gewissheit darüber, dass ihre Beschaffenheit, welcher Art sie auch sein möge, jedenfalls die beste sei. Dies führt naturgemäss dazu, nach dem vorgefassten Zwecke ein Sein zu konstruiren, welches mit dem objektiv erscheinenden Sein wenig gemein hat.

Das Verfahren, die Idee des Guten als den Maassstab für die Beurtheilung aller Begriffe anzulegen, beschreibt Plato an verschiedenen Stellen; unmittelbar nach der soeben angeführten Bekämpfung der mechanischen Weltansicht im Phädon, setzt Sokrates auseinander, wie er bei den Untersuchungen über die Gültigkeit und Brauchbarkeit der Begriffe verfährt. Er setzt nämlich jedesmal einen Begriff (λόγος) voraus, welchen er für den „stärksten" hält, und das, was ihm mit diesem übereinzustimmen scheint, setzt er als wahr, sowohl im Betreff der Ursache, als auch im Betreff von allem Uebrigen; was aber nicht damit übereinzustimmen scheint, gilt ihm als nicht wahr. Bald darauf zeigt er, wie man diese Voraussetzungen begründen könne; man muss nämlich wiederum eine andere Voraussetzung voraussetzen und zwar diejenige, welche von den weiter zurückliegenden sich als die beste erweist, solange bis man zu einem „Genügenden" kommt, denn dies sei das echte philosophische Verfahren; Phädon 101 E, vergleiche rep. 6. 510 B, 7 531 C, 533. Dieses „Genügende" aber ist eben die dogmatische Voraussetzung, welche allen subjektiven Anforderungen Platos entspricht und darum überhaupt nicht Gegenstand einer Begründung wird, die Idee des Guten; τί δὲ; ἱκανόν τ' ἀγαθόν; πῶς γὰρ οὐ;

Digitized by Google

Philebus 20 D. Sie ist die letzte Idee im Bereiche des Erkennbaren; rep. 7, 517 B., daher (mit offenbarer Polemik gegen Protagoras) das Maass aller Dinge, leges 4, 716 C.

Diese Zurückführung des Seins und Geschehens auf die dem Menschen bekannte Ursache des höchsten Gutes erscheint nun als eine vollkommen genügende Erklärung, soweit es sich darum handelt, die Existenz und den Ursprung des in der Welt erscheinenden Schönen, Guten und Zweckmässigen zu erklären; hier ist sie das *ἱκανόν*, welches alle ferneren Fragen und Erörterungen sofort abschliesst. Aber die Betrachtung des Erscheinenden zeigt, dass es auch Böses in der Welt giebt; wie ist nun dieses zu erklären? Hier lässt das anthropomorphistisch-teleologische Erklärungsprincip seinen Urheber völlig im Stich, zumal da er erklärt, dass Gott nur Urheber des Guten sei, rep. 2, 100; daher tritt nun einmal die objektive Erklärungsweise, die causa efficiens, in ihre Rechte. Das *μὴ ὄν*, die Materie, welche von dem höchsten *αἴτιον* nach vorbedachtem Plane in den Dienst des Guten und Schönen genommen ist, erhält plötzlich soviel Wesen, Widerstandskraft und Macht, dass sie die Ursache des Bösen wird; sie wirkt blind unter dem Zwange der *ἀνάγκη*. Was daher Gutes und Schönes in der Welt ist, hat die Gottheit nur nach theilweiser Beseitigung der *ἀνάγκη* und dadurch ermöglichter Gestaltung des *μὴ ὄν* für ihre Zwecke bilden können, weshalb dieses auch als Mitursache (*ξυναίτιον* oder *ξυναιτία*) bezeichnet wird, Timaeus 46 C. So ist die Welt eine Mischung von blinder Nothwendigkeit und Vernunft, und die letztere konnte nur durch Ueberredung der ersteren ihre Zwecke so gut als möglich durchführen, Timaeus 48 A. Aus diesen platonischen Auseinandersetzungen geht zur Genüge hervor, dass er zwar meist den abstrakten Begriff *αἰτία* oder *τὸ αἴτιον* braucht, dass ihm aber dabei die Thätigkeit einer handelnden Person vorschwebt, wie er auch die Ursache ausdrücklich mit dem Thuenden (*τὸ ποιοῦν* oder *τὸ δημιουργοῦν*) identificirt, Philebus 26 E, 27 B. Es ist demnach

Digitized by Google

die Analogie des menschlichen Handelns, welche die Auffassung des Begriffs *αἰτία* beherrscht; das handelnde Subjekt verhält sich dem passiven Stoff gegenüber thätig und formt aus ihm Gebilde, welche ohne menschliche, vernünftige Thätigkeit niemals entstanden sein würden. Dieser bekannte Vorgang wird auf das Weltganze und seine Gebilde übertragen; die träge, passive *ὕλη* bedarf der formenden Thätigkeit eines ausser ihr stehenden Wesens, um zu demjenigen zu werden, als was sie der Wahrnehmung erscheint. So werden wir auch auf die psychologische Entstehung des Begriffs der Ursache anwenden dürfen, was hinsichtlich der Entstehung des Begriffes der Kraft bemerkt wird von Trendelenburg, logische Unters. I, 365: „Der Begriff der Kraft ist dem menschlichen Geiste, so scheint es, wenn wir es psychologisch betrachten, am eigenen Leibe aufgegangen, und er überträgt ihn unwillkürlich von dem Lebendigen auf die Dinge." Durch diesen Ursprung ist zugleich die erste Auffassung des Begriffs der Ursache im Wesentlichen bestimmt; wie man das handelnde Subjekt als alleinigen Urheber eines Gebildes anzusehen und die Mittel, deren das Subjekt sich bedient, zu ignoriren gewohnt ist, so pflegt man zunächst die Ursache als zureichenden Grund des Werdens zu betrachten und in Folge davon sie ohne Rücksicht darauf, dass sie nur im Verhältniss zur Wirkung ist, also nur relative Existenz hat, für absolut existirend anzusehen. Des ersten Fehlers hat Plato sich nicht schuldig gemacht, wie seine Unterscheidung zwischen *αἰτία* und *ξυναιτία* zur Genüge zeigt; aber die Consequenzen, welche sich daraus für das korrelative Verhältniss von Ursache und Wirkung ergeben, hat er nicht gezogen, weil ihn die Analogie des menschlichen Handelns und die daraus erfolgende Vermischung von Motiv und Zweck, Erkenntnissgrund und Realgrund an einer sachlichen Auffassung jenes Verhältnisses hinderte. Er weiss in abstracto, dass die Ursache ohne die Erfüllung bestimmter Bedingungen nicht zu wirken vermag, ja er drückt dies so drastisch aus, wie nur immer ein moderner Denker es thun

Digitized by Google

könnte, um die Relativität der Ursache in das hellste Licht zu setzen. Denn er sagt geradezu, dass ohne diese Bedingungen die Ursache überhaupt nicht Ursache wäre (*ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον*, Phaedon 99 B); aber diese Erklärung hindert ihn nicht, die Ursachen absolut zu setzen und gegen diejenigen zu polemisiren, welche das Gegentheil thun, wie er z. B. im Theäthetos (157 A) die Protagoräisch-Heraklitische Ansicht bekämpft, nach welcher es ein an sich Wirkendes ebensowenig als ein an sich Leidendes giebt, vielmehr das Wirkende unter gewissen Umständen auch zum Leidenden werden kann. Dieser Ansicht von der Ursache gemäss kennt Plato den Begriff der Wirkung im modernen Sinne so wenig, dass er es für nöthig hält, das Verhältniss der Erscheinungen zu den Ideen, welches wir, nachdem einmal die Ideen als Ursachen der Erscheinungen gesetzt sind, eo ipso als das von Ursache und Wirkung ansehen und damit für hinlänglich erklärt halten würden, noch näher zu bestimmen und im Anschluss an die *μίμησις* der Pythagoraeer die Erscheinungen durch *μέθεξις* an den Ideen existiren zu lassen, oder die Ideen als die *παραδείγματα* zu bezeichnen, nach welchen die Erscheinungen gebildet sind. Ein weiterer Grund dieses Verfahrens und der Unfähigkeit Plato's, Ursache und Verursachtes oder Wirkung in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung aufzufassen, liegt in seiner Ansicht vom Sein, welche Werden und Bewirktwerden und damit auch den Begriff der Wirkung im eigentlichen Sinne ausschliesst, wenn ihm auch andrerseits die Wirklichkeit des Werdens eine nothwendige Voraussetzung seiner Spekulation ist. Daher ist die Bezeichnung der Ideen als Ursachen näher betrachtet nach der modernen Auffassung der Ursache ein blosser Name ohne Bedeutung; „Plato's ganze Philosophie ist nicht auf die Erklärung des Werdens, sondern auf die Betrachtung des Seins angelegt, die Begriffe, welche in den Ideen hypostasirt sind, stellen zunächst nur das dar, was im Wechsel der Erscheinungen beharrt, nicht die Ursache dieses Wechsels; wenn er sie zugleich auch als lebendige

Digitized by Google

Kräfte fasst, so ist dies nur ein Zugeständniss, welches ihm die Thatsachen des natürlichen und des geistigen Lebens abgenöthigt haben. Wir können uns daher nicht wundern, wenn Plato von dieser Bestimmung über die Idee selten Gebrauch macht und für die Erklärung der Erscheinungswelt aus den Ideen zu jenen mythischen Darstellungen greift, welche für die Lücken der wissenschaftlichen Entwicklung doch nur einen schwachen Ersatz geben." (Zeller, a. a. O. II a. 41.)

Den Alten fehlt die strenge Consequenz des Denkens, welche alle Folgerungen aus einem Princip zieht und vor Allem die logische Wahrheit, die Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst, als die negative Bedingung aller Wahrheit, herzustellen sucht. Daher findet man bei ihnen die Widersprüche friedlich nebeneinander. So beginnen diese bei Plato sogleich da, wo es sich um die Feststellung der Aufgabe der Philosophie handelt. Am häufigsten ist sie ihm Liebe zur Weisheit, einmal Besitz des Wissens (*κτῆσις ἐπιστήμης* Euthydemos 288 D); nachdem die Ideenlehre in den Vordergrund getreten, erscheint die Dialektik, welche als höchste Wissenschaft *φιλοσοφία* und *σοφία* zugleich ist. Sie hat die Aufgabe, die höchste Ursache, d. i. das höchste Gut, zu ermitteln. Endlich heisst es noch in der Republik V. 479. 480, dass der Philosoph Wesen und Begriff der Dinge erkenne, ib. VI, 484, dass er es mit dem immer Seienden und dem sich immer gleich Verhaltenden, Festen, Ewigen zu thun habe, eine Aufgabe, zu deren Lösung die Dialektik als Mittel dient. Die Dialektik selbst aber wird sehr verschiedenartig bestimmt, während die nähere Bestimmung des höchsten Gutes, eine Angabe dessen, was Plato darunter versteht, überhaupt mangelt.

Aristoteles pflegt sich oft als Platoniker zu bezeichnen und zwar mit vollem Rechte, soweit sein metaphysisches System in

Digitized by Google

Frage kommt. Die unbefangene und sachlich urtheilende Kritik der neuern Zeit hat längst erkannt, dass die früher übliche Entgegensetzung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie als Idealismus und Empirismus vornehmlich aus der natürlichen Neigung stammt, die beiden Hauptphilosophen des Alterthums möglichst in Gegensatz zu einander zu bringen (vergl. Lange a. a. O. S. 61). Indessen findet sich allerdings bei Aristoteles ein Moment, welches jener Auffassung auch in sachlicher Beziehung zur Erklärung dienen kann: Aristoteles war nicht blos spekulativer Philosoph, sondern auch empirischer Forscher, und hat diese beiden Richtungen vielfach unvermittelt neben einander bestehen lassen, wie wir später zeigen werden. Da man dies nicht erkannte oder nicht erkennen wollte, sondern gewöhnlich die Philosophie des Aristoteles als ein harmonisches Ganzes, als eine geschlossene Einheit auffasste, so gelangte man zu entgegengesetzten Urtheilen, je nachdem man einer der beiden Richtungen das Uebergewicht über die andere ertheilte. So verfällt Aristoteles dem Tadel der rein spekulativen Philosophen seit Schleiermacher, während von Baco ab auch die Empiriker sich von ihm abwenden, weil er den einen nicht spekulativ, den andern nicht empiristisch genug erscheint. Beide Parteien können Gründe anführen: indem Aristoteles von der Platonischen Transscendenz zur Immanenz zurückkehrt, gewinnt er eine empirische Grundlage; indem er aber trotzdem die principielle Erklärungsweise des Platonismus beibehält, fällt er wieder in den transscendenten Idealismus zurück. So viel uns bekannt, hat bis jetzt allein F. O. Gruppe mehrfach mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass eine durchgreifende Wandlung in Aristoteles sich vollzogen hat, indem er von der Platonischen Spekulation seiner Jugendzeit sich einem immer entschiedener werdenden Empirismus zuwandte. Wir betrachten zunächst Aristoteles als Platoniker.

Wenn nach Plato der Anfang der Philosophie die Verwunderung ist, so führt nach Aristoteles die Philosophie auch das Ende der

Digitized by Google

Verwunderung herbei, indem sie Alles weiss und begreift. Daher braucht Aristoteles statt des Platonischen φιλόσοφος das Wort σοφός, denn am Ende des Philosophirens sucht man die Weisheit nicht mehr, sondern hat sie.

Dieser Auffassung vom Wesen des Philosophen gemäss muss derselbe Alles erklären, und hierzu muss er nach dem Aristotelischen Grundsatze, vor dem „Warum" stets das „dass" zu erforschen, Alles wissen. „Die gewöhnliche Meinung behauptet ja auch, der Weise wisse soviel möglich Alles, ohne vom Einzelnen Kenntniss zu besitzen, und hält einen für desto weiser in jeder Wissenschaft, je genauer er die Gründe erforscht und je besser er sie zu lehren im Stande ist" (Metaphysik I, Kap. 2); und in der gewöhnlichen Meinung findet Aristoteles, hierin wie in vielen anderen Punkten von der Ansicht seiner Vorgänger abweichend, im Ganzen die Wahrheit. Um daher nicht hinter den Erwartungen der populären Ansicht zurückzubleiben, muss der Philosoph zuerst vom Allgemeinen Wissenschaft haben, denn wer diese hat, weiss in gewisser Art auch das Einzelne; sodann muss er die obersten Gründe (τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια) wissen, denn vermöge dieser und aus diesen wird das Uebrige erkannt (Metaphysik I, Kap. 2). Demnach hat die Philosophie die Aufgabe, die letzten Gründe und Principien zu erforschen; eine Bestimmung, welche mit der Platonischen zunächst vollkommen übereinzustimmen scheint, wie sie ja auch aus dem Platonismus hervorgegangen ist. Indessen hat die principielle Verschiedenheit der Aristotelischen von der Platonischen Grundansicht über das Wesen der erscheinenden Dinge und die hieraus sich ergebende Verschiedenheit seiner Spekulation es zur nothwendigen Folge gehabt, dass die gleichlautenden Definitionen der Philosophie in Wahrheit durchaus nicht einen dem Sinne nach gleichen Inhalt haben.

Bei Plato ist die Erscheinung an sich ein μὴ ὄν; es kommt ihr nur soviel Realität zu, als sie Theilnahme an den transcendenten Ideen hat; nur die letztere ist ὄντως ὄν und zugleich Urbild

Digitized by Google

und Ursache der Erscheinung. Damit ist aber nach der bekannten Kritik des Aristoteles für die Erklärung der Erscheinung nichts gewonnen, sondern nur ein neues Wort aufgebracht, das zu Erklärende noch einmal gesetzt, ohne dass es im Geringsten begreiflicher wird. Diese Ausstellungen des Aristoteles entsprechen den Anforderungen einer immanenten Kritik insofern nicht, als er stillschweigend die Platonische Anschauung von der Wesenlosigkeit der Erscheinung als falsch, die seinige, entgegengesetzte aber ohne Weiteres als richtig voraussetzt. Weil Aristoteles ein transcendentes Sein nicht anerkennt, deshalb erklärt ihm die Annahme desselben nicht das Entstehen und Vergehen der Erscheinungen, und er verlangt insofern mit Unrecht eine Erklärung des Werdens von Plato, welcher nur ein Sein, aber nicht ein Werden der Dinge im strengen Sinne kennt. So sehen wir hier seinen Grundsatz, dass die Erklärung sich nach dem Thatsächlichen richten müsse, von ihm selbst in der Kritik nicht befolgt; dagegen hat er seine eigene Erklärung der Erscheinung und des Werdens seiner Ansicht von der Realität anzupassen versucht.

Was dem Aristoteles vor aller Untersuchung feststeht, ist der Satz, dass es keine von der sinnlichen Erscheinung unabhängige, selbständige, transcendente Realität giebt; das ist die Grenze, vor welcher sein von Plato überkommener Dualismus von Stoff und Form Halt macht. Die Form wird ebenso wie der Stoff nur in der sinnlich-wahrnehmbaren Einzelerscheinung existent, und nur diese hat Realität in demjenigen Sinne, in welchem dieselbe von Plato den Ideen zugeschrieben wird; denn ohne das Einzelne giebt es kein Allgemeines (Anal. post. 77 a 5). „Das Sicherste und Unmittelbarste im Erkennen bleiben ihm überall die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung, und er tadelt es scharf, wenn man für sie noch wieder einen Beweis verlangt oder sich gar durch die Theorie mit ihnen in Widerspruch bringt; die Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung besteht vielmehr eben darin, das durch die Sinne wahr-

Digitized by Google

genommene zu erklären. Das aber, was uns nun die Sinne bieten, sind nach Aristoteles die wirklichen Dinge" (Eucken, die Methode der Aristotelischen Forschung, S. 21). Diese von den Sinnen erkannten wirklichen Dinge sind nun das Mass, an welchem Aristoteles die Existenz, ebenso wie die Wahrheit misst: „Denn nicht, weil wir der Meinung sind, du seiest in Wahrheit weiss, bist du weiss, sondern weil du weiss bist, reden wir, die das sagen, die Wahrheit" (Metaphysik IX, Kap. 10). Demnach richtet sich das Wissen auf die Einzelerscheinungen; die Frage nach dem Was, *τί ἔστι*, wird mit der *οὐσία* beantwortet.

Nun ist aber diese als sinnlich erscheinendes Einzelwesen nicht beharrend und ewig, sie entsteht und vergeht, mithin findet von ihr weder Definition noch Beweis statt, also auch kein Wissen, am wenigsten aber ein philosophisches Wissen, da ja dieses vornehmlich das Allgemeine und die Gründe erkennt. Es sind dies im Ganzen dieselben Schwierigkeiten, deren Lösung Plato durch seine Ideenlehre versucht hatte; diesen Weg aber hat sich Aristoteles selbst verschlossen durch seine Ansicht von der Realität der sinnlichen Einzelerscheinung. Nach dieser Ansicht müssen die Gründe dem Einzelwesen immanent sein, so gut wie das Allgemeine, welches ja ohne das Einzelne nicht existirt; nun entsteht und vergeht das Einzelne, also, müsste man schliessen, entsteht und vergeht mit ihm auch das Allgemeine und die Gründe, also giebt es ein Wissen in dem von Aristoteles postulirten Sinne überhaupt nicht, weil es kein ewiges und unveränderliches Sein giebt. Diese Schwierigkeiten sind durch die Aristotelische Metaphysik in der That nicht beseitigt worden; nur den Schein einer Lösung bietet sie, indem sie den Schwerpunkt des Problemes verschiebt und die Platonische Frage nach dem Sein der Dinge mit der nach ihrem Werden vertauscht. „Während bei Plato das Werdende schwerlich begriffen wird neben dem Sein, wird bei Aristoteles das Sein zu begreifen gesucht, neben dem Werden und durch das Werden" (H. Siebeck, Aristo-

Digitized by Google

teles über die Ewigkeit der Welt. Zeitschrift für exacte Philosophie, 9. Bd., 1. Heft, S. 5).

Demgemäss ist auch sein Hauptinteresse nicht mehr auf das Wissen, sondern auf das Begreifen und begreiflich Machen oder Erklären gerichtet, und auf diese Weise gelingt es ihm, den Anforderungen, welche er selbst an das Wissen gestellt hat, mit einigem Scheine zu genügen. Er hält zwar principiell das Wissen des Seienden und die Erklärung des Werdens in gleicher Weise für ein Wissen: „Wir schreiben demjenigen grössere Erkenntniss zu, welcher das Was eines Dinges kennt.... Bei den Hervorbringungen und Handlungen dagegen und bei allem anders Werden glauben wir dann zu wissen, wenn wir das Princip der Bewegung, die bewegende Ursache kennen.“ (Metaphysik III, Kap. 2.) Ebenso ist ihm wie Plato das Wissen eines jeden das Wissen seines Begriffs, und da der Begriff eines jeden Ursache ist, so herrscht dem Wortlaut nach vollständige Uebereinstimmung in der Auffassung des Wissens bei Plato und Aristoteles. Aber in Wirklichkeit ist die Ansicht beider dennoch verschieden: Plato will die Ursachen erkennen, weil ihnen allein wahres Sein zukommt, und es nur von diesem Erkenntniss giebt; Aristoteles will die Ursachen erkennen, weil durch sie das wahre Sein wird, und weil dieses als ein gewordenes und vergehendes nicht erkannt werden kann, deshalb muss er den Process ihres Werdens zu erkennen oder vielmehr zu erklären suchen, d. h. angeben, wie die *οὐσία* wird. Dies geschieht nun in eigenthümlicher Weise; wenn Aristoteles durch seine Grundansicht von der Realität der *οὐσία* hinsichtlich der Auffassung des Seins zu einem dem Platonischen entgegengesetzten Standpunkt, wie zur Verlegung des metaphysischen Problems aus dem Sein in das Werden gedrängt wurde, so beherrscht nun wieder die Platonische Weltanschauung seine Erklärung des Werdens wenigstens im Einzelnen, was sie im Ganzen nicht konnte, da Aristoteles das Weltganze für unentstanden und ewig hält.

Digitized by Google

Aus diesem eigenthümlichen Verhältniss der Aristotelischen Philosophie zum Platonismus entspringen die mannigfachen Widersprüche der ersteren, welche in neuerer Zeit öfters hervorgehoben worden sind. Aus derselben Quelle fliessen auch die entgegengesetzten Urtheile über Aristoteles; dem Einen gilt er für den Typus leerer, scholastischer Spitzfindigkeiten, die Andern preisen ihn als exacten Naturforscher: ebenso erklärt ihn die eine Partei für das Muster eines spekulativen Philosophen, während die andere ihm nahezu alle philosophische Begabung abspricht. Wenn man bis in die neueste Zeit die empirischen Forschungen des Aristoteles im Ganzen sehr hoch stellt, so beweist Lange auf Grund von Euckens Angaben im Gegentheil, dass Aristoteles in vielen Fällen überhaupt keine eigenen Beobachtungen angestellt, sondern populäre Irrthümer ohne nähere Prüfung vielfach als wissenschaftlich erwiesene Sätze aufgestellt hat. Alle diese entgegengesetzten Urtheile sind zum Theil berechtigt, daher auch zum Theil falsch; sobald man nicht den Gesammtinhalt der Aristotelischen Philosophie der Beurtheilung zu Grunde legt, sondern nur den einen oder den andern Theil derselben einseitig hervorhebt, muss man nothwendig zu einem der oben angeführten einseitigen Urtheile gelangen.

An der Spekulation des Aristoteles lässt sich deutlich erweisen, wie ohne den Halt einer festen Erkenntnisstheorie, deren Ergebnisse in jedem Falle die letzte Instanz bilden, sich mit Nothwendigkeit die Widersprüche einstellen, welche das Kennzeichen der Unhaltbarkeit eines philosophischen Systemes sind.

Freilich haben gerade diese widersprechenden Lehren des Aristoteles viel dazu beigetragen, seiner Philosophie zur unbestrittenen Herrschaft zu verhelfen, und seinen Einfluss auf die verschiedensten philosophischen Richtungen in fundamentalen Fragen bis auf den heutigen Tag fortdauern zu lassen. Denn ein in sich geschlossenes, von groben Widersprüchen freies System fordert entweder unbedingte Anerkennung oder unbedingte Verwerfung; bei Aristoteles

Digitized by Google

aber ist fast jede mögliche Ansicht in einer Beziehung vertreten, und darum findet fast jede philosophische Richtung in ihr einige Anknüpfungspunkte. Gerade diese Eigenschaft der Aristotelischen Philosophie ist es aber auch, welche ihre Darstellung und die scharfe Hervorhebung der leitenden Gesichtspunkte sehr erschwert. Bevor wir daher die einzelnen in Frage kommenden Momente erörtern, stellen wir die treibenden Motive voran, um zu zeigen, dass in ihnen widersprechende Momente vereinigt sind, welche die Widersprüche im Einzelnen nothwendig nach sich ziehen mussten.

Das oberste Princip, welches die Weltanschauung des Aristoteles völlig beherrscht, ist die Teleologie, wie nicht weiter bewiesen zu werden braucht. Vor aller näheren Prüfung steht es ihm fest, dass die Welt zweckmässig eingerichtet, dass der Zweck das konstitutive Princip aller Dinge oder die höchste Ursache ist, welche nicht wieder einer anderen Ursache bedarf. Soweit stimmt er mit Plato überein; begreiflicherweise ist daher auch seine Auffassung vom Wesen der Ursache der Platonischen principiell nahe verwandt, wenn er auch im Einzelnen durch seine Ansicht von der Realität und der Erklärung vielfach von ihr abzuweichen genöthigt ist. So tadelt er die Platonische Bestimmung des Verhältnisses der Einzeldinge zu den Ideen, weil „keine der gewöhnlichen Weisen, in denen ein derartiges Verhältniss bestimmt zu werden pflegt, darauf zutreffe." Diesen Fehler sucht Aristoteles zu vermeiden, indem er die Entstehung und Zusammensetzung der sinnlichen Erscheinung erforscht und dadurch auf Elemente derselben geführt wird, welche in Wahrheit etwas anderes als die sinnliche Erscheinung selbst sind. Nach einer Richtung hin nähert er sich damit wieder der Erklärungsweise der vorsokratischen Philosophie, deren Interesse ja auch vornehmlich darauf ging, das Gewordene durch Spekulation über seine Bestandtheile zu begreifen. Die Verschiedenheit der Bezeichnung darf hierüber nicht täuschen; die Aristotelischen *αἰτίαι* sind von den *ἀρχαί* der Früheren sachlich nicht so sehr verschie-

Digitized by Google

den, wie er ja selbst ἀρχή und αἰτία für Wechselbegriffe erklärt (Metaphysik V., Kap. I.). Durch dieses Princip der Erklärung musste seine Ansicht vom Wesen der Ursache erheblich beeinflusst werden. Zur Entscheidung darüber, ob seine Auffassung und Anwendung des Begriffes der Ursache im Einzelnen mit der Gesammtauffassung derselben im Einklang steht, hat uns Aristoteles das nöthige Material geliefert durch ausführliche Erörterungen des Begriffes der Ursache; an den zwei Hauptstellen Metaphysik, V. Buch, 2. Kap. und Physik, II. Buch, 3. Kap., welche fast wörtlich mit einander übereinstimmen. Ausserdem zählt er die bekannten vier Arten der Ursachen an verschiedenen anderen Stellen seiner Schriften auf, ohne jedoch immer die an den beiden Hauptstellen stattfindende Reihenfolge, oder auch nur die Viertheilung streng einzuhalten. So fasst er einmal die begriffliche und die Zweck-Ursache als eine zusammen, während er ein anderes Mal erklärt, dass die materiale, begriffliche und Bewegungs-Ursache meistens in eine zusammenfallen. Ebenso stellt er die bewegende Ursache der Zweck-Ursache entgegen, wie Neuere die Causalität der Teleologie, und sucht die Berechtigung und Realität der Zweck-Ursache gegenüber der mechanischen Naturerklärung zu erweisen. Hierdurch wird er dazu veranlasst, die wirkende Ursache nach dem Vorgange Plato's der Zweck-Ursache in der Weise unterzuordnen, dass die letztere sich der ersteren als Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke bedient. Wie Plato die wirkende Ursache als ξυναιτία bezeichnet, ohne welche die Ursache nicht Ursache wäre, so erklärt auch Aristoteles sie in demselben Sinne für nothwendig: „Wenn das Gute, des Leben und Sein nicht ohne gewisse Dinge sein kann, so sind diese nothwendig, und die Mitursache ist eine gewisse Nothwendigkeit (Metaphysik V. Buch, 5. Kap.). Da er aber die Nothwendigkeit der Materie, den Zweck der Vernunft zutheilt, so veranlasst ihn seine Auffassung von der Materie als δύναμις, des Zweckes als ἐντελέχεια, den Begriff der Nothwendigkeit der wirkenden oder Mitursache

Digitized by Google

dahin zu modificiren, dass er ihn das nach den Voraussetzungen Nothwendige nennt (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον), d. h. der vorausgesetzte Zweck verlangt nach Aristoteles die Existenz gewisser wirkender Ursachen. So ist z. B. der Schlaf jedem Geschöpf nothwendig, aber nur unter der Voraussetzung, dass dasselbe sein Wesen konserviren soll. Nach der Ansicht des Aristoteles ist nun die Zweck-Ursache die erste und höchste und beherrscht die übrigen Ursachen, daher auch diejenige Wissenschaft, welche von der Zweck-Ursache handelt, die vornehmste der Wissenschaften ist, welcher die übrigen nicht widersprechen dürfen; ja einmal nennt Aristoteles die Zweck-Ursache geradezu die Ursache des Seins der Materie. Aus diesem Grunde entlehnen die Mit-Ursachen ihre Fähigkeit zu wirken von der Zweck-Ursache, ohne welche sie wirkungslos sind, soweit es nämlich sich um Erreichung guter und vernünftiger Zwecke handelt, welche Aristoteles nach dem Vorgange Plato's als die einzigen Zwecke betrachtet. Dagegen hat die wirkende Ursache, die Materie bei ihm, wie auch bei Plato, die Fähigkeit den Plänen der Zweck-Ursache hemmend entgegenzutreten, so dass diese entweder ihren beabsichtigten Erfolg nur theilweise zu erreichen vermag, oder auch gänzlich verfehlt, und etwas hervorbringt, was gar nicht in ihrem ursprünglichen Plane lag.

Diese Daten erscheinen genügend, um erkennen zu lassen, welche Grundauffassung des Begriffs der Ursache für Aristoteles die massgebende gewesen ist. Im Allgemeinen kann kein Zweifel darüber entstehen, dass er im Princip über die Platonische Ansicht nicht hinaus gekommen ist. Auch bei Aristoteles übt die Analogie des menschlichen, nach vorgefassten Plänen bestimmten Handelns entscheidenden Einfluss auf die Auffassung der ursächlichen Vorgänge in der Natur, wie denn auch die Beispiele, welche zugleich als Beweise für die Richtigkeit seiner Lehre dienen sollen, fast ausschliesslich dem Bereiche der menschlichen Thätigkeit entnommen sind; es ist das planmässige Verfahren des Arztes, des Künstlers,

Digitized by Google

des Baumeisters, welches ihm die Richtigkeit seiner Spekulation über die Ursachen und ihr Verhältniss zu einander verbürgt. Wie im Kopfe des Baumeisters die formale Ursache, der Bauplan, vor dem Bau existirt und zugleich die Zweck-Ursache, das Haus, in sich einschliesst, nach welchem die bewegende Ursache, der Baumeister in seiner Eigenschaft als Künstler den Stoff, Erde und Steine, aus ihrem chaotischen Zustande heraus zu einem zweckmässigen Gebilde umformt, soweit es die Natur des Stoffes gestattet, so bildet die Vernunft (*λόγος*) als bewegende Ursache nach ihrem Plane aus der Materie, soweit diese nicht entgegen wirkt, eine zweckmässige *οὐσία*. Von besonderer Bedeutung aber erscheint dem Aristoteles die Analogie des künstlerischen Producirens mit dem Schaffen der Natur, da beides zwar planmässig, aber ohne eigentliche Ueberlegung stattfindet. Er sagt, nachdem er auseinandergesetzt hat, dass in der Natur „immer oder doch meistens" der Zufall ausgeschlossen sei, es sei thöricht zu meinen, dass dieser planmässigen Wirkung der Natur ein Zweck deshalb nicht zu Grunde liegen könne, weil sie sich nicht berathe: denn auch die Kunst berathe sich nicht. Ebensowenig spreche es gegen die Annahme der Zweck-Ursache in der Natur, dass sie zuweilen Missbildungen hervorbringe, denn auch in der Kunst komme dieses vor.

Mit den vier Ursachen glaubt Aristoteles alle Elemente der Erklärung des Werdens gegeben, daher dieses begriffen zu haben, da ihm die Herleitung der Entstehung eines Dinges aus seinen Elementen erklären und begreiflich machen heisst. Es fragt sich nun aber weiter, wodurch das Zusammenwirken der vier Ursachen veranlasst wird. Denn da ohne Ursache nichts wird und geschieht, so entsteht die Frage, woher die Ursachen stammen oder welches die Ursachen der Ursachen seien, was weiter fortgesetzt einen regressus in infinitum geben würde. Diesen darf man aber nicht annehmen, weil es unmöglich ist, dass das Werden des einen aus dem

Digitized by Google

andern ins Unendliche fortgehe, so dass z. B. das Fleisch aus der Erde würde, die Erde aus der Luft, die Luft aus dem Feuer und sofort ohne Ende; wie dies beim Materiellen nicht angeht, ebensowenig bei der bewegenden Ursache, in der Art z. B., dass der Mensch von der Luft bewegt würde, diese von der Sonne, die Sonne vom Streit und so ins Unendliche fort. Dasselbe gilt vom Zweck und Wesensgrund: „Wenn es daher kein Erstes giebt, so giebt es überhaupt keine Ursache" (Metaphysik, II. Buch, 2. Kap.). Daher muss es eine Ursache geben, welche ihrer Natur nach wirkt, ohne wieder einer Ursache zu bedürfen; sie muss ungeworden und ewig sein, weil ihre Entstehung nicht ohne eine Ursache hätte stattfinden können. Da nun nach Aristoteles die Bewegung es ist, durch welche das Zusammenwirken der Ursachen herbeigeführt wird, so heisst diese ungewordene und von selbst wirkende Ursache *τὸ πρῶτον κινοῦν* und *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*; und weil sie bewegt, ohne bewegt zu werden, *κινοῦν ἀκίνητον*. Diese Annahme bildet den Schlussstein der Aristotelischen Spekulation, indem von ihr aus Alles erklärt, d. h. die Entstehung aller Dinge abgeleitet werden kann; nur sie selbst bleibt unerklärt, weil sie ungeworden ist.

Gegen Plotin, welcher eine Ursache behauptet, die wesentlich ausser ihrer Wirkung sei, macht Zeller geltend, dass die Ursache nicht ohne die Wirkung gedacht werden könne, dass ihr Begriff mithin nicht weiter reiche als ihre Wirkung. Dieser Tadel trifft nicht minder die Aristotelische Auffassung der Ursache; eine Ursache, welche vor und unabhängig von ihrer Wirkung als Ursache existiren soll, ist eine willkürliche Annahme, welche in der Verkennung des korrelativen Verhältnisses von Ursache und Wirkung ihren Grund hat. Auch dieser Irrthum scheint durch die Analogie des menschlichen Handelns veranlasst zu sein; vor diesem existirt der Zweck als Gedanke des Subjekts ohne seine Verwirklichung, als deren Ursache er vielmehr erscheint, und die Vermischung des Denkens und Seins, welche in der alten Philosophie beinahe die

Digitized by Google

Regel bildet, legt es nahe, von der Priorität und Unabhängigkeit der gedachten Zweck-Ursache auf die gleiche Beschaffenheit der existirenden Zweck-Ursache zu schliessen, vergl. Eucken a. a. O. Seite 30.

Aus demselben Grunde werden wir es nicht befremdlich finden, dass Aristoteles zwischen Erkenntnissgrund und Sach- oder Realgrund nicht nur nicht scharf unterscheidet, sondern vielmehr für beide mit dem gleichen Worte auch den gleichen Sinn verbindet, wie bereits Schopenhauer gezeigt hat. Diesem zufolge „verräth zwar Aristoteles gewissermassen einen Begriff von der Sache, sofern er in den anal. post. I, 13 ausführlich darthut, dass das Wissen und Beweisen, dass etwas sei, sich sehr unterscheide von dem Wissen und Beweisen, warum es sei: was er nun als letzteres darstellt, ist die Erkenntniss der Ursache, was als ersteres, der Erkenntnissgrund. Aber zu einem ganz deutlichen Bewusstsein des Unterschiedes bringt er es doch nicht: sonst er ihn auch in seinen übrigen Schriften festgehalten und beobachtet haben würde. Dies ist aber durchaus nicht der Fall etc.“ (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, S. 7). Die von Schopenhauer beigebrachte Stelle hält Eucken für einen zureichenden Grund, um zu behaupten, dass Aristoteles wenigstens vom Standpunkte des Subjekts gar wohl zwischen Erkenntnissgrund und Sachgrund unterscheide, wie das bekannte Beispiel vom Erkennen der Nähe oder Entfernung der Planeten beweise (a. a. O. S. 29); indessen bei näherer Betrachtung liegt die Sache anders. An jener Stelle setzt Aristoteles auseinander, dass die Erkenntniss des *ὅτι* von der des *διότι* sich unterscheide und zwar in doppelter Beziehung. Erstens wenn der Schluss nicht *δι' ἀμέσων* entsteht, weil kein *πρῶτον αἴτιον* vorhanden ist; dann giebt es nur eine Erkenntniss des Dass, nicht des Warum, weil die letztere nur durch das *αἴτιον* möglich ist. Zweitens wenn der Schluss zwar *δι' ἀμέσων* entsteht, aber nicht durch die Ursache, sondern durch mehrere bekannte

Digitized by Google

Dinge, welche zu einander in Wechselbeziehung stehen (*τῶν ἀντιστρεφόντων διὰ τοῦ γρωριμωτέρου*); denn auch etwas, was nicht Ursache ist, kann ja bekannter sein als die Ursache. Z. B. wird die Nähe der Planeten daraus bewiesen, dass sie nicht glänzen; der Obersatz: was nicht glänzt, ist nahe, stammt hier aus Induktion oder sinnlicher Wahrnehmung, also zeigt der Schluss nicht, warum die Sache ist, sondern dass sie ist (*οὗτος οὖν ὁ συλλογιμὸς οὐ τοῦ διότι ἀλλὰ τοῦ ὅτι ἐστιν*). Denn nicht wegen des Nichtglänzens sind die Planeten nahe, sondern wegen des Naheseins glänzen sie nicht. Diese Entgegenstellung hat wohl dazu verleitet, dem Aristoteles eine Unterscheidung zuzuschreiben, welche ihm fern liegt. An der betreffenden Stelle ist seine Absicht nur darauf gerichtet zu zeigen, dass es ein Wissen ohne Wissen der Ursachen giebt, und dass auch ein regelrechter Syllogismus gebildet werden kann, ohne dass der Mittelbegriff die Ursache enthält. In dem beigebrachten Beispiel bildet er einen derartigen Syllogismus und weist an ihm in concreto eben dasjenige nach, was er vorher als allgemeinen Satz aufgestellt hatte, dass nämlich der Syllogismus von dieser Art für das thatsächliche Verhalten, welches durch ihn erkannt wird, keinen Grund angiebt; denn der Mittelbegriff, welcher ja sonst den Grund enthält, steht in unserem Falle in keinem Causalzusammenhang mit dem Erschlossenen. Dass es dem Aristoteles nur auf diese Unterscheidung ankam, geht aus dem hervor, was in jener Stelle unmittelbar folgt: um zu zeigen, dass der Syllogismus auch die Ursache enthalten kann, braucht er dasselbe Beispiel, setzt aber nunmehr die Nähe der Planeten als Mittelbegriff und beweist damit regelrecht die vorher aufgestellte Behauptung, dass wegen des Naheseins die Planeten nicht glänzen. Demselben Zweck dienen auch die folgenden Beispiele. Aus diesem Grunde kann jene Gegenüberstellung, welche zu einem ganz anderen Zwecke als dem von Eucken vorausgesetzten gemacht worden ist, nicht als Beweis für dessen Behauptung gelten, weil sie nur dem Wortlaute

Digitized by Google

nach unser modernes, mit der betreffenden Unterscheidung vertrautes Denken an dieselbe erinnert.

Aus der soeben angeführten Stelle des Aristoteles geht hervor, dass er seine Grundanschauung vom Wissen als Wissen der Ursachen nicht aufrecht erhalten hat; allmählich befreite er sich durch seine empirischen Forschungen von den unkritisch aufgenommenen Dogmen des Platonismus insoweit, dass er ihnen nicht mehr alleinige Gültigkeit zuschrieb. Von hier aus erklären sich seine zahlreichen Widersprüche sehr einfach, da er sich von Erkenntnissprincipien entgegengesetzter Art leiten liess. Die einen vom Plato ausgehenden sind dem vermeintlichen Bedürfniss eines erdichteten transcendenten Wissens angepasst, sind somit nur Hülfshypothesen einer willkührlichen Construction und verdanken ihre Existenz nur der Brauchbarkeit zu metaphysischen Begriffsdichtungen, während kein Grund für sie in der Natur des menschlichen Erkennens gegeben ist; die andern sind aus der Erfahrungserkenntniss auf methodische Weise abgeleitet.

So sind die Lehren des Aristoteles vorzüglich geeignet, den Unterschied in das hellste Licht zu setzen, welcher zwischen den erkenntnisstheoretischen Dogmen einer phantastischen Metaphysik und den aus rationeller Forschung abstrahirten Regeln und Principien des Erkennens besteht. Aus diesem Grunde geben wir eine kurze Zusammenstellung der beiderseitigen Lehren, zuerst die unter Platonischem Einfluss stehenden metaphysischen Dogmen des Aristoteles.

Die höchste Ursache, zugleich der höchste Zweck und das höchste Sein ist das Gute, welches ebensowohl seine eigene Ursache, wie die Ursache alles andern Seins ist (an einer Stelle nennt Aristoteles sie sogar als Ursache des Seins der ὕλη). Ursache ist nun auch der Begriff; Begriff und Sein ist dasselbe, Was ist gleich Warum (ὅτι = διότι), Ursache ist gleich dem Wesen. Die höchste Ursache ist das ewig Unbewegte, welches alle Bewegung veranlasst; daher macht sie alle

Digitized by Google

andern Ursachen erst zu Ursachen, indem sie dieselben in Bewegung setzt. Die höchste Ursache kann nicht weiter abgeleitet oder bewiesen werden; sie steht über allen Beweisen. Die Ursache vereinigt wie die Platonische Idee alle Bestimmungen in sich, die von der metaphysischen Ansicht über Wesen und Lauf der Dinge gefordert werden; sie ist zugleich Zweck, Begriff, Form, Wesen, Nothwendigkeit, ewig und allgemein, und bewirkt die Existenz des Einzelnen. Denn das Werden der einzelnen Dinge ist durch Wesen und Zweck bestimmt. Denn das Allgemeine ist früher als das Einzelne, das Ganze früher als der Theil, die Möglichkeit früher als die Wirklichkeit. Die Materie (ὕλη) ist Mitursache, nur relativ nothwendig (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον) und wird von der Zweckursache beherrscht. Ursache der Materie ist die Form.

Nach diesen Bestimmungen über das Sein hat nun auch Aristoteles eine Theorie des Wissens konstruirt. Die höchste Wahrheit und Weisheit, das sicherste Wissen ist das Wissen des höchsten Allgemeinen oder der höchsten Ursache; es ist unmittelbar durch sich selbst evident und gewiss. Die genaueste Wissenschaft ist die der letzten Gründe und obersten Principien, womit die Definition der Philosophie aufgestellt ist. Die Sicherheit des Wissens stuft sich in dem Grade ab, je näher oder ferner das Objekt des Wissens der höchsten Ursache steht. Denn Wissen im strengsten Sinne ist das Wissen des letzten Grundes; etwas weiter gefasst ist es das Wissen der Ursachen, des Bleibenden, Ewigen, Allgemeinen, Nothwendigen, überhaupt desjenigen, von dem alles Einzelne abhängig ist. Daher weiss nun, wer das Allgemeine weiss, „gewissermassen" auch das Einzelne (dieses „τρόπον τινα" oder „πως" spielt bei Aristoteles dieselbe Rolle, wie quatenus bei Spinoza); also weiss der Philosoph Alles, ohne gerade vom Einzelnen direkte Kenntniss zu haben. Denn vermöge der obersten Gründe weiss man das Uebrige, nicht aber etwa auch umgekehrt.

Das Allgemeine liegt der Sinneswahrnehmung am Fernsten und

Digitized by Google

ist daher Objekt des Verstandes, welcher Organ des Wissens ist; denn die Sinneswahrnehmung geht nur auf das Einzelne und erzeugt deshalb kein Wissen. Denn Wissen giebt es nur, sofern es ein „Eins und Selbiges, Nothwendiges und Allgemeines" giebt; Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind die Kriterien alles Wissens, der Philosoph beschäftigt sich daher nur mit dem Allgemeinen und Nothwendigen oder wenigstens mit dem „meistentheils" Nothwendigen, und überlässt das „Zufällige" den Sophisten und Dialektikern. Damit es überhaupt Wissen geben kann, muss es also etwas Anderes als Einzelnes geben, sonst wäre kein Wissen möglich; „man müsste denn etwa die Sinneswahrnehmung Wissen nennen wollen." Dies ist sie aber nicht, denn sie giebt nur das *ὅτι*, nicht aber das *διότι*; dieses erkennt allein der Verstand, welcher dem Vermögen nach „gewissermassen" seinen Objekten gleich ist (*νοῦς δυνάμει πως νοητά ἐστιν*). Die Induktion reicht zum Wissen nicht aus, weil sie Wesen und Begriff nicht ableiten kann.

Weil die philosophische Erkenntniss auf das Allgemeine, Nothwendige, Ewige gerichtet ist, deshalb ist die Philosophie die gebietendste der Wissenschaften, die Herrin, welcher alle übrigen wie Sklavinnen gehorchen müssen. Die Aristotelische Philosophie ist Abschluss der Spekulation; sie hat die Wahrheit gefunden. Daher braucht man keine Mittel mehr, die Wahrheit zu entdecken, sondern nur, sie zu lehren oder beweisen. Dem Letztern dient die Logik; die angemessene Form für den Beweis der philosophischen Dogmen ist der Syllogismus, welcher die Ursache als Mittelbegriff enthält. In der schnellen Erfassung des Mittelbegriffs zeigt sich der Scharfsinn (z. B. wenn Jemand einen Andern mit einem reichen Manne sprechen sieht und daraus sofort schliesst, dass er Geld von ihm haben wolle, so ist dies ein Zeichen von Scharfsinn; freilich ein Beispiel, in welchem die Generalisation des Obersatzes auf sehr mangelhafter Induktion beruht). Der Syllogismus erzeugt Wissen, da im Schlusssatz mehr herauskommt, als in den Prämissen enthal-

Digitized by Google

ten ist, ein apriorisches Wissen, welches dadurch zu Stande kommt, dass vom Mittelbegriff, der Ursache aus, ohne Erfahrung der Inhalt des Schlusssatzes erschlossen werden kann. —

Stellt man diesen zumeist von Plato entlehnten Dogmen und Erkenntnissprincipien diejenigen gegenüber, welche Aristoteles durch seine empirischen Forschungen selbständig gewonnen hat, so ergiebt sich ein Gegensatz zwischen beiden, der durch keinerlei künstliche Vermittelungsversuche auszugleichen ist. Ein scheinbares Band zwischen beiden ist die *οὐσία*, welche die transcendente und immanente Seite der Aristotelischen Spekulation in sich vereinigen soll, da sie sowohl die sämmtlichen Bestimmungen der Platonischen Idee, als auch die Aristotelische Ansicht vom sinnlichen Einzelwesen enthält. Hierdurch wird jedoch die *οὐσία* selbst von Widersprüchen gedrückt, welche zuletzt von F. A. Lange treffend nachgewiesen sind. Aber selbst abgesehen von diesen Widersprüchen, würde dieses der Transcendenz und Empirie zugleich angehörende Doppelwesen nicht ausreichen, um eine nur leidliche Harmonie der in den Aristotelischen Lehren enthaltenen Gegensätze herzustellen. Denn der Empiriker Aristoteles hebt die Dogmen seiner Metaphysik geradezu auf, wie die Zusammenstellung der einschlagenden Lehren darthun wird.

Nur das Einzelne hat Realität; das Allgemeine und die Gattungen existiren nicht realiter, des Allgemeine existirt nur im Einzelnen und hat desto mehr Realität, je näher es dem Einzelnen steht. Das Einzelwesen (*οὐσία*) ist Ursache von Allem; daher sind die Principien relativ, Princip des Einzelnen ist das Einzelne. Es giebt gewordene und vergängliche Principien. Das Allgemeine ist nicht Ursache des Einzelnen. Ein Theil des Seienden ist nothwendig, ein anderer zufällig; das Werdende wird theils durch die bewegende Ursache, theils durch Zufall, da Einiges keine Ursache hat. Die Ursache ist nicht immer dem Zweck gleich; vielmehr ist die bewegende Ursache von der Endursache verschieden und ihr entgegen-

Digitized by Google

gesetzt, daher es eine Ursache giebt, welche zwischen beiden mitten inne liegt. Ursache des Zufälligen ist die Materie, welche selbst auch Ursache der Bewegung werden und die Zwecke des *νοῦς* verhindern kann.

Die Wissenschaft der obersten logischen Grundsätze ist vorzüglicher und früher als die des Wesens. Ohne Einzelnes ist keine Definition des Allgemeinen möglich (also, da die Definition „ein Letztes für die Erkenntniss" ist, auch kein Wissen). Man kann das Allgemeine wissen, ohne darum schon das Besondere zu wissen; z. B. kann Jemand im Allgemeinen wissen, dass jedes Dreieck zwei rechte Winkel hat, doch weiss er dies damit noch nicht von jedem beliebigen Dreieck. Das Allgemeine entsteht durch öftere Wahrnehmung des Einzelnen, mehrere Einzelheiten machen das Allgemeine deutlich. Das Ganze ist durch die Sinne bekannter als die Theile; es giebt auch ein Allgemeines, welches den Sinnen näher liegt: „die Kinder nennen Alles Vater und Mutter". Die Sinne geben auch Erkenntniss des Allgemeinen: Man erkennt durch sie Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Grösse. Es giebt keine Erkenntnissquelle jenseit der Erfahrung; aus dem Sinn entsteht das Gedächtniss, aus diesem die Erfahrung, aus dieser die Principien; daher muss in der rationellen Forschung das *ὅτι*, die Thatsache, festgestellt sein, ehe man zu der Erforschung des *διότι*, der Ursache übergehen kann. Daher kommt es auch vor, dass man das *ὅτι* weiss ohne das *διότι*, oder dass die Wirkung bekannter ist als die Ursache.

Die Ursache dient nicht immer zum Wissen, sondern auch zum Begreifen, oder Aufhören der Verwunderung. Mehr weiss, wer die bewegende Ursache kennt, als der, welcher andere Ursachen kennt.

Bürgschaft für Realität und Nothwendigkeit des Wissens ist die Wahrnehmung und Empfindung, ohne welche man überhaupt nichts weiss. Wachen wir, so haben wir eine gemeinsame Welt; träumen wir, so hat jeder eine besondere.

Digitized by Google

Den Sinnen muss man mehr trauen als den Begriffen: denn jene täuschen nicht, und die Begriffe haben nur soweit Geltung, als sie mit den Thatsachen in Einklang stehen. Die Wirklichkeit ist früher als die Möglichkeit; Grund aller Wissenschaft ist die Induktion. Alles Wissen und alles Lehren setzt Unmittelbares, nicht weiter zu Beweisendes voraus; es ist daher ein Zeichen von mangelnder logischer Bildung, wenn man für Thatsachen einen Beweis verlangt. Denn das Deutliche kann nicht durch das Undeutliche bewiesen werden; so bleiben die Gründe der Wissenschaft ausserhalb der wissenschaftlichen Untersuchung.

Der Syllogismus ist zwar dialektisch wirksamer als die Induktion: man muss aber den Principien mehr glauben als dem Schlusssatz. In vielen Syllogismen enthält der Mittelbegriff nicht die Ursache, sondern die Thatsache. Die Definition ist das Letzte für die Erkenntniss; sie kann weder bewiesen, noch syllogistisch abgeleitet werden. Viele Definitionen enthalten wie der Syllogismus blos das Thatsächliche; vielleicht sind Definition und Syllogismus dasselbe.

Zum Schluss geben wir noch eine allgemeine Bemerkung des Aristoteles, welche mit andern metaphysischen Spekulationen freilich auch seine eigenen trifft: „Es ist nicht schwer, von willkührlichen Annahmen aus eine Kette langwieriger Beweisführungen herzustellen."

Diese Stellen, welche Aristoteles als empirischen Forscher zeigen, sind aus sehr verschiedenen Schriften zusammengetragen und entbehren innerhalb derselben durchaus des Zusammenhangs, in welchem sie hier erscheinen, während die metaphysischen Dogmen grösstentheils von Aristoteles selbst in den ersten Capiteln des ersten Buches der Metaphysik zusammengestellt sind; ein Beweis dafür, dass die letztern ihren Ursprung der Construktion aus „willkührlichen Annahmen" verdanken, die ersteren unter dem Eindruck selbständiger Forschung abstrahirt sind. —

Digitized by Google

Oben ist in der Kürze gezeigt worden, wie Aristoteles durch seine Grundanschauung von der Immanenz aller Realität in Verbindung mit der Ansicht vom Wissen, die er unkritisch von Plato aufgenommen hatte, dazu gedrängt wurde, den Schwerpunkt seiner Untersuchungen aus dem Sein in das Werden, subjektiv aus dem Wissen in das Erklären oder Begreifen zu verlegen. Hierdurch wird es psychologisch erklärlich, dass Aristoteles, indem er wie die zweite Hälfte der Jonischen Schule, das Sein der Dinge nach den Voraussetzungen seiner Ansicht vom Werden zu bestimmen unternahm, unwillkührlich Bestimmungen des Geschehens in das Sein übertrug, vor Allem durch seine Verwendung der Begriffe Möglich, Zufällig und Nothwendig eine Verwirrung schuf, von welcher sich die Philosophie bis auf die Gegenwart noch nicht gänzlich hat befreien können. Denn zu der Verwechselung des Seins und Geschehens kommt noch die des Denkens und Seins, wodurch die klare Einsicht in die eigentliche Natur und Entstehung des Irrthums ausserordentlich erschwert wird.

Wir haben Bd. I. Cap. XIV. gezeigt, dass die Möglichkeit ihren guten Sinn hat, wo es sich um ein Geschehen oder eine Veränderung handelt, welche nach vorausgegangenen Analogieen berechnet werden kann. Sie bietet hier einen Ersatz für das Wissen, welches im strengen Sinne von zukünftigen Ereignissen natürlich nicht stattfindet.

Im Gebiete des Seins findet, wie ebenfalls früher gezeigt worden, die Möglichkeit als Hypothese fruchtbare Anwendung. Aristoteles dagegen behandelt die Möglichkeit als ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, und demgemäss als die Ursache des Seins, als das Vermögen, aus welchem das Sein entsteht, während er den Uebergang eines Seienden in das Nichtsein aus dem Mangel an Vermögen herleitet. Seine Bestimmungen über die Möglichkeit sind nicht aus sachlichen Untersuchungen gewonnen, sondern den Bedürfnissen der Erklärung angepasst, weshalb er in die Möglichkeit

Digitized by Google

Alles hineinlegt, was gerade die jeweilige Erklärung fordert. So sagt er Metaph. V. 12, 2 ff.: „Ueberhaupt ist Vermögen das Princip der Veränderung oder Bewegung; anderntheils bewegt zu werden oder zu leiden.“ Sie ist aber auch die Beschaffenheit, vermöge deren Etwas des Leidens oder der Veränderung gänzlich unfähig ist, oder wenigstens nicht in das Schlechtere verändert werden kann, denn zerbrochen etc. wird etwas nicht durch sein Vermögen, sondern durch sein Nichtvermögen oder den Mangel. Gleich darauf heisst es freilich: „Auch das zu Grunde Gehende scheint vermögend zu sein zu Grunde zu gehen“ (ib. § 6.).

Wie die Möglichkeit als Erkenntniss- und Realgrund der Wirklichkeit zugleich auftritt, und ihre Definition nach dem subjektiven Bedürfniss der Erklärung ohne Rücksicht auf Uebereinstimmung mit den Thatsachen aufgestellt ist, ebenso einseitig subjektiv ist die Aristotelische Bestimmung des Begriffes Zufall. Kurz ausgedrückt, heisst ihm Zufall alles dasjenige, was man nicht vorausgesehen oder vorher berechnet hat, was also gegen die Erwartung oder Absicht geschieht; Metaph. V. 30, 1: „Zufällig ist alles, was weder nothwendig, noch meistentheils geschieht, wie wenn Jemand beim Graben einen Schatz findet.“ § 6: „Zufällig kommt man nach Aegina, wenn man gegen seine Absicht dahin kommt.“ Recht deutlich tritt der lediglich subjektive Ursprung der Auffassung des Aristoteles vom Zufall in seiner Ansicht zu Tage, dass die mathematischen Wahrheiten zufällige seien, ib. § 8: „Dass ein Dreieck zwei rechte Winkel hat, ist zufällig, aber ewig.“ Hier kommt er mit seiner früher aufgestellten Definition in Widerspruch, wonach das, was immer oder meistentheils geschieht, nothwendig ist: hinsichtlich der mathematischen Wahrheiten folgt er seiner Grundansicht vom Zufall und erklärt sie für zufällig, weil man sie nicht ohne Erfahrung wissen kann.

Das Gegentheil von zufällig ist nothwendig; demnach müsste man durch einfache Umkehrung der Bestimmungen des Zufalls die

Digitized by Google

der Nothwendigkeit gewinnen. Nun lehrt Aristoteles von der Nothwendigkeit im Allgemeinen: „Nothwendig ist das, was immer oder meistentheils geschieht;“ ebenso ist ihm nothwendig das, was aus den Prämissen folgt, also das, was man ohne Erfahrung im Voraus wissen kann. Aber die Erfahrung, vielleicht auch die allgemein griechische Ansicht von der *Ἀνάγκη*, veranlasst ihn, auch die objektive Nothwendigkeit zu berücksichtigen, wodurch in seiner zusammenhängenden Erklärung des Begriffs der Nothwendigkeit ein eigenthümliches Gemisch von Construktion und Beobachtung entsteht. Metaph. V. 1 ff. nennt er nothwendig zunächst die Mitursachen oder Bedingungen, die Mittel zum Zweck; z. B. ist es nothwendig, Arzenei zu nehmen, um gesund zu werden. Dann aber kommt sofort die objektive Nothwendigkeit: „das Gewaltsame und die Gewalt, oder ein Solches, was gegen Neigung und Vorsatz abhält und verhindert.“ Sie steht der „freien Bewegung nach Vorsatz und Ueberlegung entgegen.“ Aristoteles ist geneigt, diese Nothwendigkeit als die fundamentale anzusehen, die allen andern Bedeutungen des Wortes zu Grunde liegt: „Was sich nicht anders verhalten kann, verhält sich nothwendiger Weise so. Und diese letztere Bedeutung ist es, die „„gewissermassen““ allen andern Bedeutungen des Nothwendigen zu Grunde liegt: das Gewaltsame wird nothwendig genannt, wenn man, von der Gewalt genöthigt, sei es nun handelnd oder leidend, nicht seiner Neigung folgen kann.“ Darin liegt also, dass dasjenige Nothwendigkeit ist, dem zufolge man nicht anders kann.“ Dasselbe gilt von den Mitursachen: diese sind „eine gewisse Nothwendigkeit.“

Zum Schluss vermischt aber Aristoteles die objektive und subjektive Nothwendigkeit wieder; hier zählt er den Beweis zu dem Nothwendigen, „da es nicht angeht, dass etwas sich anders verhalte, wenn ein vollständiger Beweis geführt worden ist. Ursache dieser Nothwendigkeit sind die Obersätze, vorausgesetzt, dass diese selbst, die Faktoren des Schlusses, sich nicht anders verhalten können.

Digitized by Google

Das Eine nun hat den Grund seiner Nothwendigkeit in einem Dritten, das Andere nicht, sondern es ist sich selbst der Nothwendigkeitsgrund für Anderes. Daher ist das im ursprünglichen und eigentlichen Sinne des Wortes Nothwendige das Einfache, denn dieses kann nicht auf vielfache Weise, bald so, bald so sich verhalten."

Im Ganzen überwiegt im System des Aristoteles faktisch durchaus die relative Nothwendigkeit, s. Biese „Die Philosophie des Aristoteles" I. 129. Anm. 4: „Aristoteles nennt das, was unter einer Voraussetzung sich ergiebt, vorzugsweise *ἀναγκαῖον* oder *ἐξ ἀνάγκης*." Daher verliert die von ihm oben ganz richtig definirte objektive Nothwendigkeit unter dem Einfluss der herrschenden Auffassung zuweilen ganz und gar ihren ursprünglichen Charakter und wird einfach mit der Zufälligkeit identificirt, als deren Gegentheil sie sonst erscheint. Indessen liegt diese Identificirung dem Aristotelischen, wie jedem ähnlichen Standpunkt durchaus nicht so fern, als man zunächst glauben sollte. Denn nach der Grundauffassung des Aristoteles ist die relative Nothwendigkeit das, was man vorher erschliessen kann, Zufall das, was man nicht erschliessen kann; nun tritt die objektive Nethwendigkeit häufig ganz unerwartet ein, muss also als Zufall erscheinen, daher Aristoteles ausdrücklich sagt Anal. prior. 1. cap. 13: „*τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν.*" Wenn er nun auch den Begriff der Homonymität von dem der Synonymität gewöhnlich unterscheidet, so ist doch jene Identificirung der objektiven Nothwendigkeit mit dem Zufall durchaus im Geiste seiner Gesammtauffassung dieser Begriffe. —

Nachdem wir bisher die Entwickelung und Vollendung des antiken Dogmatismus bei Plato und Aristoteles im Einzelnen verfolgt haben, bleibt noch übrig, eine kurze Zusammenstellung derjenigen Irrthümer zu geben, welche aus ihrer Spekulation in die neuere Philosophie übergegangen sind. Als der Grundfehler erscheint die dogmatische Zuversicht, mit welcher Plato vor aller

Digitized by Google

Erfahrung und ohne alles Wissen das Wesen der Erfahrung und des Wissens bestimmen zu können glaubte. Er betrachtete die Forderungen, welche er willkührlich an das Wissen stellt, als Thatsachen, welche im Wissen enthalten sein sollen, und konstruirte sich danach den Begriff des Wissens, statt vielmehr thatsächliches Wissen auf seine Bestandtheile zu prüfen und so den Begriff des Wissens festzustellen. Da nun ihm als Dogmatiker die Objektivität alles Wissens von vornherein feststand, so konstruirt er auf Grund seines vermeinten Wissens ein ideales Sein, welches das Objekt desselben bilden soll. Wie sein konstruirtes Wissen als das einzige Wissen, so gilt ihm das diesem untergelegte Sein konsequenter Weise als das einzige Sein im strengen Sinne. Doch muss das von der unmittelbaren Erfahrung aufgedrängte relative Sein und das ihm entsprechende Wissen irgendwie erklärt werden; dies kann nur vom absoluten Sein und Wissen aus geschehen. Da die Erkenntnissmittel, welche das relative Sein erfassen, ein Wissen nicht erreichen, so sind sie zu diesem untauglich oder ihm geradezu hinderlich. Daher wird nun von dem absoluten Sein rückwärts wieder die Erkenntnisstheorie konstruirt, und um das vermeinte Sein zu erfassen, neue Erkenntnissmittel erfunden — der bereits erwähnte circulus vitiosus.

Dieser Grundfehler zieht nun die einzelnen Irrthümer nothwendig nach sich. Das konstruirte Sein ist mit den Bestimmungen ausgestattet, welche der Wissenstrieb in seiner natürlichen Absolutheit am erscheinenden Sein vermisst, mit Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Allgemeinheit. Sodann kommt durch das Bedürfniss der Erklärung des erscheinenden Seins, näher durch den Versuch, sein Verhältniss zum absoluten Sein festzusetzen, der Begriff der Ursache in die Philosophie, und zwar in einer Weise, welche die Quelle unzähliger Irrthümer geworden ist. Die Ursache erscheint bei Plato als Ur—Sache, als Wesen und Realität im eigentlichen Sinne, als der Schöpfer, welcher das sinnlich wahrnehmbare Sein aus Nichts

Digitized by Google

geschaffen hat, mithin als vor und unabhängig von der Erscheinung oder Wirkung existirend, als blosses Sein ohne alle Beziehung auf das Geschehen.

Von den Platonischen Bestimmungen des Seins gehen nun folgende erkenntnisstheoretischen Postulate aus: Wissen findet nur statt vom Ewigen, Unveränderlichen, Allgemeinen, oder von den Begriffen, dem Wesen, der Ursache, was Alles bei Plato in den Ideen enthalten ist.

Die Vermittelung, welche Aristoteles zwischen dem Jenseits und Diesseits des Platonischen Systems zu vollziehen sich bemühte, war eine sehr ungenügende; indem er die Realität wieder in dem erscheinenden Sein fand, konnte er, weil er trotzdem die von der Transcendenz aus konstruirte Platonische Erkenntnisstheorie im Ganzen annahm, den Schwerpunkt seines Philosophirens nicht sowohl in die Erforschung des Seins als solchen, also in das Wissen, verlegen, sondern musste seine Untersuchungen vornehmlich darauf richten, wie das Sein entstanden war, also auf das, was wir jetzt gewöhnlich Erklärung nennen. Er wollte ausgesprochenermassen die in Wahrheit unsinnlichen Elemente des Seins suchen, blieb aber trotz seines in diesem Punkte bewussten Gegensatzes zu Plato von diesem durchaus abhängig, indem er weiter nichts that, als dass er die Ideen mit allen ihren transcendenten Bestimmungen aus dem Jenseits in die diesseitige Wirklichkeit verpflanzte, als die unsinnlichen Elemente, aus denen er sich das erscheinende Sein zusammengesetzt dachte. So konnte er ihnen einerseits keine transcendente Realität lassen, andrerseits sie auch nicht in das Gebiet der sinnlichen Erscheinung versetzen; deshalb machte er sie zu einem Mittleren zwischen Sein und Nichtsein, zu Möglichkeiten oder Vermögen, welche freilich der Natur der Sache nach sich ihm unter der Hand wieder in Existenzen, wenn auch secundärer Art, verwandelten („*δευτέραι οὐσίαι*").

Da es ihm vornehmlich auf die Erklärung des Seins ankam,

Digitized by Google

und er diese Erklärung durch Herleitung der zusammengesetzten Substanzen aus ihren Elementen oder Ursachen geben wollte, so trat bei ihm der Begriff der Ursache entschieden in den Vordergrund und musste im Ganzen alle die Attribute annehmen, welche Plato seinen Ideen zugetheilt hatte. Wie diese, so wurden auch die Ursachen das Gewisseste, welches allem übrigen Wissen erst Sicherheit verlieh; da sie nun andrerseits zur Erklärung des erscheinenden Seins diente, so wurde das, was wir jetzt etwa die erklärende Hypothese nennen würden, gewisser als das zu erklärende Thatsächliche, und dadurch in dem entscheidenden Punkte der Erkenntnisstheorie das natürliche Verhältniss zwischen der unmittelbar gegebenen Thatsache und der zu ihrer Erklärung dienenden Spekulation geradezu umgekehrt. Dass Aristoteles auch häufig sich in entgegengesetztem Sinne ausspricht, ist leider von der spätern Philosophie ignorirt worden, wie denn überhaupt gerade die schwächern Partieen seiner Spekulation den nachhaltigsten Einfluss ausgeübt haben. So hat man auch von seinen Bestimmungen über die Ursache nur die gänzlich unzutreffenden herausgegriffen, während er selbst öfters zu einer richtigen Auffassung vorgedrungen ist, indem er z. B. *αἰτίαι* und *ἀρχαί* ausdrücklich als Wechselbegriffe bezeichnet und gelegentlich auch eine Mehrheit von Ursachen als zur Wirkung erforderlich annimmt.

Durch die aufgezeigte Umkehr des natürlichen Verhältnisses zwischen Thatsache und Hypothese wurde der richtige Ansatz zu einem induktiv-deduktiven Verfahren, welchen bereits Sokrates, wie es scheint, mit voller Klarheit über seine Bedeutung, gemacht hatte, für viele Jahrhunderte der Vergessenheit überliefert. Denn was Aristoteles über die Induktion sagt, geht theils über das von Sokrates Festgestellte nicht hinaus, theils legt es Zeugniss ab davon, dass ihm das Verständniss für die entscheidenden Punkte der induktiv-deduktiven Methode abging. Einen ausreichenden Beleg dafür giebt seine Behauptung, man könne von allen Dreiecken

Digitized by Google

wissen, dass sie zwei rechte Winkel haben, ohne dies darum doch von jedem einzelnen Dreieck zu wissen — eine Behauptung, die sicher der alltäglichen Erfahrung entnommen ist, wo der Begriff alle, wie die Generalisation überhaupt, ohne jede Einsicht in ihre Tragweite gebraucht wird.

Statt des induktiv-deduktiven Verfahrens setzte sich vielmehr schon bei Aristoteles der Irrthum fest, dass man ohne vorhergegangene Induktion deduciren könne, ein Irrthum, der nicht wenig dadurch befestigt wurde, dass er den Anschein einer genetischen Erklärungsweise bietet, und trotzdem, im Gegensatz zur eigentlichen genetischen Methode, dahin führt, wohin man von vornherein gelangen will, weil man eben das bereits feststehende Resultat zum Ausgangspunkt der „apriorischen" Deduktion gemacht hat.

Die durchaus unzutreffende Ansicht des Aristoteles über das Wesen der Induktion war zugleich das hauptsächlichste Hinderniss, welches ihn nicht zu einer richtigen und entschiedenen Fassung des Begriffes der Allgemeinheit gelangen liess. Er erblickt in derselben immer noch etwas Anderes als die gedankliche Zusammenfassung des Einzelnen und neigt sich stark dahin, es ähnlich wie Plato als die Ursache des Einzelnen zu betrachten. Hieraus erklärt es sich, dass er ausdrücklich die objektive Allgemeinheit als ein Kriterium des philosophischen Wissens aufstellt. Das andere Kriterium desselben ist ihm die Nothwendigkeit, näher die besondere Art derselben, vermittelst deren der Schlusssatz aus den Prämissen abgeleitet wird. Es ist daher die Nothwendigkeit, welche sich vorher berechnen lässt. Das „zufällige" Wissen dagegen, die einzelne, nicht ableitbar erscheinende Thatsache, ist empirisch.

Alle die aufgeführten Begriffe, Möglichkeit, Allgemeinheit, Nothwendigkeit sind, wie bereits erwähnt, Accidenzien desjenigen Begriffs, in welchem die Aristotelische Philosophie gipfelt, der Ursache. Indem diese, welche ihrem Wesen nach von Aristoteles

Digitized by Google

in das Gebiet des abgeschlossenen Seins gesetzt ist, vorwiegend auf das Geschehen, die Begreiflichkeit der Veränderung angewandt wird, jedoch in dem Sinne, dass sie das erscheinende Sein, die Substanz, aus ihrer Zusammensetzung erklären soll, hat sie bei Aristoteles den Sinn des Elements, der ἀρχή, wird aber durch ihre spätere kritiklose Anwendung seitens der Scholastiker überhaupt gebraucht, um das Sein zu begreifen, in dem Sinne, dass man das Sein sich aus einem andern Sein hervorgegangen dachte, wie aus Gott die Welt. Von hier kam das Bestreben in die Philosophie, die Ursache des Seins zu suchen nicht mehr in dem angegebenen Aristotelischen Sinn, sondern als das die einzelnen Dinge in sich enthaltende und aus sich entlassende Princip, also eine Ursache vor und unabhängig von der Wirkung. Freilich war auch nur durch diese Fassung des Begriffs der Ursache das vermeintliche apriorische Wissen möglich, und sobald das Verhältniss von Ursache und Wirkung einer sachlichen Prüfung unterzogen wurde, musste sich sofort der Zweifel an der Möglichkeit jenes Wissens geltend machen, welcher fälschlicher Weise als Zweifel am Wissen überhaupt gefasst wurde, da man den richtigen Begriff des Wissens einmal verfälscht hatte. Denn wenn man die einzelne wirkliche Thatsache, eben weil sie nur dies ist, aber keiner ausserhalb ihrer selbst liegenden Begründung fähig ist, nicht als Wissen im eigentlichen Sinne gelten lässt, sondern als solches nur das Wissen der Ursachen betrachtet, weil dieses eine vermeinte Nothwendigkeit und Allgemeinheit mit sich führt, so steht und fällt freilich das Wissen mit demjenigen Begriff der Ursache, auf welchem es als seiner Grundlage beruht. Wie irrationell dieser Begriff entstanden und wie unkritisch er von Aristoteles übernommen ist, glauben wir durch unsere detaillirte Darstellung hinlänglich gezeigt zu haben.

Einen Ersatz für das in Wirklichkeit fehlende Wissen schaffte man sich durch den Beweis. Auf diesem Wege hätte man freilich auch zu einer rationellen und objektiv begründeten Erkenntniss-

Digitized by Google

theorie gelangen können; denn jeder Beweis trifft zuletzt auf Thatsachen, welche zwar noch gewusst, aber nicht mehr bewiesen werden können. Indem die Erkenntnisstheorie von diesen Thatsachen ausgeht, leistet sie implicite dasselbe, was der Beweis leisten soll, der in seinem regressiven Gange am Ende vor den nämlichen Thatsachen Halt macht. Aber die gewöhnliche Art zu beweisen, stützte sich vielmehr auf willkürliche Voraussetzungen, als auf die objektiv aufgenöthigte Thatsächlichkeit, was sich aus dem unbewusst sich immer eindrängenden nächsten Zwecke des Beweisfahrens erklärt. F. A. Lange hat bereits darauf aufmerksam gemacht, dass der ganzen griechischen Dialektik die Verwechslung der Ueberwindung des Gegners mit der Widerlegung seiner Meinung eigen ist. „Das Bild des geistigen Ringkampfes, oder, wie wir es namentlich bei Aristoteles finden, des Streites zweier Parteien vor Gericht, drängt sich überall vor: der Gedanke erscheint an die Person gebunden und die anschauliche Plastik des Disputes ersetzt die ruhige und allseitige Analyse“ (a. a. O. 52). Diesem Zwecke nun dient die Syllogistik ebenso vortrefflich wie die angebliche aprioristische Deduktion. Die praktischen Erfolge, welche man vermittelst, wie die theoretischen Resultate, welche man trotz dieser Methode erzielt, lassen es zur Klarheit über das Illusorische und Irreführende derselben nicht kommen. Vielmehr befestigt sich die Meinung, dass es wissenschaftlich sei, für Alles einen Beweis zu verlangen, ein Irrthum, für welchen freilich Aristoteles nicht mehr in Anspruch genommen werden kann.

Indem wir hiermit unsere Kritik der alten Philosophie schliessen, erscheint es mit Rücksicht auf Einwendungen, welche in Ermangelung sachlicher Gründe gelegentlich gegen eine derartige Kritik vorgebracht werden, angemessen, durch eine ausdrückliche Erklärung jedem Missverständnisse vorzubeugen. Unsere Kritik hat es lediglich mit der Sache, niemals mit der Person zu thun; die Geistesgrösse, wie die philosophischen Verdienste eines Plato und

Digitized by Google

Aristoteles erkennen wir um so bereitwilliger und rückhaltloser an, als wir ihre Irrthümer auf Rechnung ihrer falschen Methode schreiben. Hinsichtlich dieser Punkte hat schon Baco das entscheidende Wort gesprochen: „Ein Lahmer auf dem Wege überholt einen Läufer ausserhalb des Weges. Auch ist klar, dass, je geschickter und schneller dieser Läufer ausserhalb ist, er um so weiter sich verirren wird.“ (Nov. org. I. 61.)

Die griechische Philosophie nach Aristoteles kommt für unsern Zweck nicht in Betracht, da sie auf die Entwickelung der neueren Spekulation keinen Einfluss geübt hat. Es mag nur bemerkt werden, dass die Skeptiker allmälig zu einem Begriffe der Ursache gelangten, welcher der modernen Auffassung wenigstens nahe kommt. Der erste, welcher die Ursache in den Bereich skeptischer Erörterungen zieht, ist Karneades; er scheint geneigt, die Ursache im Allgemeinen gelten zu lassen, und erklärt nur die besonderen Anwendungen, welche die Stoiker von ihr machten, für unberechtigt. Den jüngeren Skeptikern dient gerade der Begriff der Ursache für ihre Zwecke; Sextus Empirikus bezeichnet die Auffassung der Ursache als das unterscheidende Merkmal der Skeptiker und Empiriker: Die letzteren leugnen die Erkennbarkeit der Ursachen, jene halten ihr Urtheil darüber zurück. Daher kehrt Sextus die Spitze seiner Beweisführungen nicht sowohl gegen die Ursachen selbst, als vielmehr gegen das Wissen, soweit es sich auf die Ursachen stützt: „Wir können uns die Erscheinungen und die Ordnung der Erscheinungen nicht wohl ohne eine Ursache denken, und selbst wenn wir keine annehmen wollten, würden wir geneigt sein zu fragen, warum keine möglich sei.“ Der letzte Theil des Satzes zeigt, wie geläufig der Begriff der Ursache zur Zeit des Sextus bereits geworden war. „Aber andrerseits können wir uns das Verhältniss von Ursache und Wirkung auch nicht denken.“ Denn die Ursache sei etwas Relatives, daher eben so schwer, sie

Digitized by Google

sich ohne die Wirkung, als mit der Wirkung vorzustellen. In derselben Weise bringt Sextus noch mehrere Gründe gegen die Denkbarkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung vor, aber nicht sowohl in der Absicht, die Existenz der Ursachen zu leugnen als vielmehr zur skeptischen ἐποχή zu gelangen durch den Nachweis, dass man einerseits die Erscheinungen nicht ohne die Ursachen begreifen, andrerseits diese und ihr Verhältniss zur Wirkung ebenso wenig ohne Widerspruch denken könne (Zeller a. a. O. III. 6. S. 37).

Wie hieraus hervorgeht, haben die Skeptiker den Begriff der Causalität gefasst in seiner ganzen Ausdehnung als das korrelative Verhältniss von Ursache und Wirkung (αἴτιον und πάσχον), und damit die vor ihnen übliche Auffassung der Ursache als einer in sich ohne die Wirkung abgeschlossenen Existenz korrigirt. Sie wissen bereits, dass die Ursache nur dann wirkt, wenn die Beschaffenheit desjenigen, worauf sie einwirkt, es ermöglicht, und dass daher zu jeder Wirkung mindestens zwei Dinge erforderlich sind, welche beide mit ganz gleichem Rechte Ursachen zu nennen wären, da keins ohne das andre wirken könnte. Damit nehmen sie die Ursachen aus dem Gebiete des Seins heraus und beschränken ihre Anwendung auf das Geschehen und die Veränderung.

Dass diese äusserst wichtige Einsicht bald wieder verloren gegangen ist, und erst in der neuesten Philosophie sich allmälig wieder Bahn zu brechen beginnt, ist aus dem allgemeinen Charakter der an Aristoteles anknüpfenden scholastischen Spekulation begreiflich.

Digitized by Google

Cap. IV.

Die Philosophie unter dem Einfluss der christlichen Offenbarung.

Wenn Plato von Heraklit und Sokrates her eine tiefe Einwirkung erfahren hatte, welche stets ein starkes Misstrauen in die Sicherheit der menschlichen Erkenntniss bei ihm festhielt; wenn dem Metaphysiker Aristoteles, der Alles weiss, der empirische Forscher Aristoteles, der sich auf Wahrscheinlichkeit beschränkt sieht, die Wage hält, so fällt dies Alles in der unter dem überwältigenden Drucke der Offenbarung stehenden Spekulation fort. Hier bemächtigt sich die Kritiklosigkeit und unerschütterliche subjektive Gewissheit, welche sich auf niedern Stufen des Denkens findet, auch der höher Gebildeten in Folge des praktischen Interesses, sei dieses nun egoistischer oder moralischer Natur, und befestigt sich im Laufe der Jahrhunderte durch die Gewalt eines weltbezwingenden, und, wiewohl sein Reich nicht von dieser Welt ist, dennoch irdische Reiche gründenden und bis zu einem gewissen Punkte auch erhaltenden Princips. Dieser äussere Erfolg in Verbindung mit den ethischen Anforderungen und den aus diesen unleugbar hervorgehenden ethischen Wirkungen der christlichen Religion lässt oft ihre theoretische, metaphysische Seite zurücktreten oder ganz übersehen, wie sie denn auch von den halbgläubigen modernen Rationalisten geflissentlich verdeckt wird. Indessen ist es weder dem Strenggläubigen noch der vorurtheilsfreien wissenschaftlichen Betrachtung zweifelhaft, dass den theoretischen Kern der Religion ein metaphysisches System bildet. Indem dessen Dogmen mit der alltäglichen Lebensweise und Thätigkeit, daher auch mit der Ideenassociation des Menschen allmälig fast unauflöslich verschmelzen, tritt innerhalb des Kreises der Gläubigen eine psychologische Nothwendigkeit auf, welche für lange Zeit die logische, objektive Nothwendigkeit des Wissens ersetzt und die subjektive Allgemeinheit des Erkennens

Digitized by Google

oder vielmehr des Denkens mit sich führt. Durch Erziehung und Gewohnheit werden die transscendenten religiösen Dogmen bald das Bekannteste und darum das dem Standpunkt des Gläubigen zur Erklärung am Geeignetsten Erscheinende, so lange man aus Unkenntniss der Natur und ihrer Gesetze eine objektive, immanente Erklärung nicht haben kann (vergl. Mill, Logik übers. von Schiel II. 555 Anm.). Hierzu kommen die praktischen Momente der Befriedigung und Erbauung, des Trostes, der Hoffnung, welche jede Kritik der theoretischen Grundlage zunächst verhindern. So fällt dem Gläubigen Denken und Sein in noch ganz anderer Weise zusammen als dem philosophischen Dogmatiker: „Glaubst du es, so hast du es; glaubst du es nicht, so hast du es nicht. Glaubst du, dass Gott dir gnädig sei, so ist er dir gnädig" etc. Dieser Ausspruch Luthers lehrt eine Identität von Denken und Sein, welche aus leicht begreiflichen Gründen mit allen praktischen und theoretischen Mitteln gegen die Kritik vertheidigt wird. Freilich tritt dabei die naive Ideologie dieses Identitätsstandpunktes oft zu Tage, indem man den Sieg der Kritik als mit dem Verluste der geglaubten Transscendenz, mit ihrem wirklichen Verschwinden für gleichbedeutend erachtet — ein Durchbruch der natürlichen Erkenntnisstheorie durch die künstlich bewirkte Umkehr des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, welche sich mit der Steigerung und Befestigung des religiösen, transscendenten Dogmas vollzieht. Ursprünglich weiss dieses vom Diesseits und glaubt an das Jenseits; das erstere gilt ihm als theoretisch gewiss, das zweite als ungewiss, mindestens als unklar: „Hier leben wir im Glauben, dort werden wir im Schauen leben", d. h. wenn wir persönlich in das Jenseits aufgenommen sind, werden wir mit der unmittelbaren Gewissheit, mit welcher wir die Objekte im Diesseits wahrnehmen, die Gegenstände des Glaubens schauen. Zum Theil erhält sich diese ursprüngliche Ansicht vom Verhältniss des Glaubens zum Wissen, z. B. in dem Ausspruch credo, ut intelligam, der offenbar bedeutet: ich

Digitized by Google

nehme die Existenz der übersinnlichen Welt an, um die sinnlich erscheinende begreifen zu können; wie in der Meinung, dass der Glaube, weil ihm ein eigentlich zur Ueberzeugung zwingendes Moment mangelt, als Verdienst angerechnet werde. Indessen verschwinden diese vereinzelten Ansichten gegen die officielle Gesammtauffassung der Kirche, welche die Dogmen über das Jenseits als das Gewisseste aufstellt und zum Massstab erhebt, an welchem alles Wissen gemessen wird. So ist die ursprünglich der Erklärung des sicher Gewussten halber aufgestellte Hypothese nunmehr selbst das unmittelbar Gewisse, jedem Wissen erst Sicherheit Verleihende geworden, genau wie bei Plato die Idee des Guten als das „Genügende" auftritt. Hier ist der Punkt, wo sich die Kirchenlehre mit der Platonisch-Aristotelischen Philosophie vereinigt; da die letztere ebenfalls ihre erklärenden Hypothesen für gewisser erachtet, als die Thatsachen, welche sie erklären will, so dient ihre systematisch entwickelte Beweistheorie vortrefflich dem Zwecke der Scholastik, den feststehenden Inhalt der christlichen Offenbarung auf scheinbar rationellem und methodischem Wege nachträglich zu beweisen. Dieser Brauchbarkeit verdankt Aristoteles den Rang eines „vorchristlichen Kirchenvaters". Krause, welchen man, ohne ihm zu nahe zu treten, der Scholastik einigermassen kongenial nennen kann, sagt mit richtigem Verständniss (System der Rechtsphilosophie, herausgeg. von Roeder S. 373): „Nur dadurch konnte Aristoteles der Philosophus des Mittelalters werden."

Dieser im Allgemeinen skizzirte Zustand, die unbedingte Herrschaft der transscendenten Hypothese über alles immanente Erkennen erhält sich so lange, als die psychologische Nothwendigkeit die Gedanken ausschliesslich oder vornehmlich auf die Betrachtung und Erforschung des Jenseits fixirt. Im Laufe der Zeiten aber verlässt das geistige Leben die einseitige Richtung auf die Transscendenz, welche es unter dem überwältigenden Einfluss der religiösen Begeisterung genommen hatte, und beginnt auch den Erscheinungen des

Digitized by Google

Diesseits sich wieder zuzuwenden. Die Religion, welche der Abwendung vom Irdischen, wenn nicht ihre Entstehung, so doch ihre rasche Verbreitung und gewaltige Macht über die Gemüther verdankt, wird die Grundlage neuer Staatenbildung, neuer Kunst und neuer Wissenschaft. Indem sie so dem Menschen Alles wiedergiebt, was das Leben lebenswerth macht, erweckt und befestigt sie den zurückgedrängten Hang zum Irdischen von Neuem, und zieht dadurch indirekt und langsam, aber sicher und unwiderstehlich die Gedanken vom Jenseits ab: denn wo die Interessen, da sind die Gedanken. Mit steigender Bildung wachsen Denker heran, welche als Kinder einer neuen Zeit nicht mehr Untersuchungen über die Trinität und die res novissimae anstellen, sondern der Erforschung des wieder werthvoll gewordenen Diesseits ihre ganze Kraft widmen. Zuerst langsam, dann immer schneller, nimmt die Verweltlichung zu, und neben der Offenbarung entwickelt und behauptet sich eine weltliche Wissenschaft, welche es wagt, mit jener anfangs in ängstlich verhüllten, später in offenen Widerspruch zu treten. Der Kampf der psychologischen mit der logischen Nothwendigkeit wendet sich immer mehr zu Gunsten der letztern; die Wissenschaft erstarkt allmälig soweit, dass sie eine dem Glauben koordinirte Stellung einnimmt. Ihre gänzliche und definitive Befreiung hängt davon ab, dass sie nicht nur den Inhalt der Glaubensdogmen, sondern auch die Methode aufgiebt, welche zur Aufstellung derselben geführt hat — ein Prozess, welcher seit dem Verfall der Scholastik sich vollzieht und seiner Beendigung noch harrt.

Die scholastische Philosophie vollendet und fixirt die subjektive Erklärungsweise des Plato und Aristoteles, indem sie nach dem Gesetz der Ideenassociation Alles auf das ihr Bekannteste und Geläufigste, den Begriff Gottes, zurückführt. Eben dadurch befestigt sie die einseitige und willkürliche Auffassung des Begriffes der Causalität und verhindert zugleich für lange Zeit jede rein sachliche Untersuchung desselben. Indem die Ursache so zurecht gelegt wird,

Digitized by Google

dass sie auf Gott als den Schöpfer der Welt aus Nichts passt, wird sie aus allem Zusammenhange mit der Wirkung herausgerissen und erhält zugleich die ihr, rein sachlich betrachtet, nicht zukommende Wichtigkeit für die Erkenntniss, welche sie, wenn auch zum Theil durch andere Gründe und in anderer Form, bis auf die Gegenwart behalten hat.

Albertus Magnus und Thomas von Aquino lehrten, dass die Ursache vollkommener sei als die Wirkung, was später Cartesius verwandte, um zu beweisen, dass die Idee des vollkommensten Wesens nur von diesem selbst dem Menschen gegeben sein könne. Die Ursache ist nothwendig, die Wirkung nur bedingungsweise, daher zufällig. Averroës schreibt den höhern Wesen blos Kenntniss der Ursachen zu; eine etwas sonderbare Modifikation der Aristotelischen Lehre von der niedern Erkenntniss des *ὅτι* und der höhern des *διότι*.

Suarez, der letzte Scholastiker, zählt die folgenden Definitionen der Ursache auf: Ursache ist 1) dasjenige, durch welches der Frage Genüge geschieht, weswegen etwas sei oder geschehe; 2) dasjenige, worauf etwas folgt; 3) das Princip, welches an — sich — Sein in ein Anderes einströmt. Diese Fassung der dritten Definition hat er selbst formulirt und zieht sie der üblichen vor: „Ursache ist das, von dem ein Anderes an sich abhängt.“ Baumann, dessen Werk über die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik wir diese Notizen entnehmen, bemerkt dazu: „Wie nichtssagend oder unbestimmt diese scholastischen Definitionen sind, liegt auf der Hand.“ Trotz dieser offen zu Tage tretenden Unbrauchbarkeit ist die scholastische Auffassung der Causalität auch gegenwärtig noch nicht völlig überwunden.

Der idealistische Dogmatismus von Cartesius bis Wolff ist in denjenigen Punkten, welche für unsere Untersuchung im Vordergrunde stehen, über die Dogmen der Aristotelisch-scholastischen

Digitized by Google

Philosophie nicht hinausgekommen, wenn auch die beiden grössten Denker jener Richtung, Cartesius und Leibniz, für ihre Person sich ähnlich zur Scholastik verhalten haben mögen, wie Aristoteles als empirischer Forscher zum Platonismus. Auch Cartesius und Leibniz haben eine doppelte Erkenntnisstheorie, je nachdem sie als dogmatische Metaphysiker und Theosophen, oder als selbstständige exakte Forscher auftreten. Hinsichtlich des erstern ist dies von Baumann a. a. O. und F. A. Lange a. a. O. gezeigt worden; Leibniz aber hat so viele empiristische Momente in seiner Erkenntnisslehre, dass Hartenstein in seiner Abhandlung über Locke und Leibniz mit einigem Rechte mehr Uebereinstimmung als Differenz zwischen den beiden Denkern finden konnte, welche man gewöhnlich als die Hauptvertreter des vorkantischen Empirismus und Apriorismus einander gegenüberstellt. Auf die philosophische oder, so zu sagen, officielle Erkenntnisstheorie des Cartesius und Leibniz haben jedoch jene empirischen Elemente wenig gewirkt, auf die Entwickelung der Philosophie aber haben sie gar keinen Einfluss ausgeübt. Für unsern Zweck genügt es daher, die dogmatistische Erkenntnisslehre der vorkantischen Metaphysik kurz darzustellen und zwar in der Entwickelung, die sie bei Leibniz und Wolff genommen hat, da ausser den Empiristen nur diese Denker auf Kant gewirkt haben und dadurch indirekt auch in der kritischen Richtung der gegenwärtigen Philosophie fortwirken.

Leibniz vereinigt nach seiner eigenen Erklärung in seinem System Plato und Demokrit, Aristoteles und Cartesius, die Scholastiker und die neuern Philosophen, die Theologie und Moral mit der Vernunft. Verschwiegen hat er aber die genaue Uebereinstimmung seiner philosophischen Lehren über das Verhältniss der Sinneserkenntniss zur Verstandeserkenntniss mit der „Schwärmerei der Neuplatoniker und Theosophen", welche von Tiedemann im V. Bande des Geistes der speculativen Philosophie nachgewiesen worden ist (s. G. E. Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie II.

Digitized by Google

116. Anm.) Diese Uebereinstimmung wird nicht befremden, wenn man bedenkt, dass Leibniz als Metaphysiker dasjenige methodisch erweisen wollte, was jenen als Resultat mystischer Ekstase feststand. Für diesen Zweck ist seine philosophische Erkenntnisstheorie zurechtgeschnitten. Daher misst er dem Satze des zureichenden Grundes ganz besondere Wichtigkeit bei; „denn ohne ihn würden wir niemals das Dasein Gottes beweisen können" (Theodicee § 44). Demselben Zwecke dienen seine apriorischen Erkenntnisse; der einzige Grund, welchen er für das a priori beibringt, ist der, dass es ohne dasselbe keine nothwendigen Wahrheiten geben würde. Diesen Grund hält er für hinreichend, um Locke zu widerlegen, dessen Einwendungen er im Uebrigen gar nicht weiter berücksichtigt (vergl. Hartenstein a. a. O. S. 201. 202). Es fehlt daher eine konsequente und widerspruchsfreie Theorie der nothwendigen apriorischen Erkenntnisse bei Leibniz; einzelne Aeusserungen haben schon Herbart dazu veranlasst, die apriorischen Wahrheiten bei Leibniz nicht für einen fertigen Besitz, sondern nur für Anlagen des Geistes zu erklären. Indessen zeigt Hartenstein S. 203 ganz richtig, dass das a priori der Leibniz'schen Erkenntnisstheorie theils nur Möglichkeit, theils aber auch mehr enthält. Bei der entscheidenden Wichtigkeit des a priori für die Philosophie erscheint es geboten, auf Leibniz' Lehren über die nothwendigen, allgemeinen und ewigen Wahrheiten etwas näher einzugehen. Wir legen dabei seine „Neuen Versuche über den menschlichen Verstand" zu Grunde (Phil. Werke nach Raspens Sammlung übersetzt von Ulrich, Halle 1778 Bd. I. II.).

Die nothwendigen Wahrheiten der reinen Mathematik, besonders der Arithmetik und Geometrie, beruhen auf Grundsätzen, deren Beweis weder von einzelnen Beispielen, noch von dem Zeugnisse der Sinne abhängt, obgleich wir ohne Beihülfe derselben niemals würden an sie denken können. Die Logik, die Metaphysik und die Moral sind von dergleichen Wahrheiten voll. Mithin müssen

Digitized by Google

sie aus inneren Gründen, die man angeboren nennt, hergeleitet werden. —

S. 194. Die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen hinsichtlich der nothwendigen Wahrheiten ist aber kein genügender Beweis für sie, vielmehr müssen sie demonstrirt werden. S. 140. Hingegen ist es eben so wenig ein Beweis gegen ihre Existenz, dass nicht jeder Mensch sie ohne Weiteres in seinem Bewusstsein vorfindet. Denn man weiss gar Vieles, ohne es immer präsent zu haben, weil man unmöglich an das, was man weiss, auf einmal deutlich denken kann. S. 146. Angeborene Wahrheiten sind alle, welche die Seele, wenn auch nicht immer mit gleicher Leichtigkeit, aus ihrem eigenen Fundus hervorziehen kann S. 148. Der ursprüngliche Beweis nothwendiger Wahrheiten kommt aus dem Verstande allein; die Seele ist ihre Quelle S. 151, sie entstehen durch das Nachdenken des Verstandes über sich selbst S. 154, und unterscheiden sich von allen andern Erkenntnissen durch ihre Deutlichkeit S. 156. Wenn Jemand einen Satz verlangte, dessen Ideen angeboren sind, so würden ihm die arithmetischen Sätze zu nennen sein, „denn unter nothwendigen Wahrheiten würde man keine andere finden können" S. 164.

Die Begriffe und Wahrheiten sind uns angeboren als gewisse Neigungen, Anlagen, Fertigkeiten oder als natürliche Kräfte S. 97. Wir erlernen auch die angeborenen Begriffe und Wahrheiten, mögen wir nun auf die Quelle, aus der sie entstehen, Acht haben, oder sie durch die Erfahrung bestätigen S. 163.

Locke hat den Ursprung der nothwendigen und der historischen Wahrheiten nicht gehörig unterschieden: jene entspringen aus dem Verstande, diese aus der Erfahrung, den Sinnen S. 137. Jene sind nothwendig, diese zufällig II. S. 227. Die Sinne reichen nicht aus, um Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu begründen I. S. 95. 151. Auch die Axiome, wie z. B. dass das Ganze grösser ist als der Theil, entstehen nicht durch Induktion der Beispiele. „Wer glaubt,

Digitized by Google

dass zehn grösser sei als neun, der Körper grösser als der Finger, und das Haus gross genug, um durch die Thür herauszuflüchten, — der erkennt diese Sätze aus einem allgemeinen, gleichsam darin enthaltenen und dadurch aufgehellten Grund. Dieser Grund ist aber das Axiom selbst, welches gleichsam implicite erkannt wird, ob man es gleich im Anfang nicht auf eine abstrakte Weise einsehen kann. Die Beispiele erhalten von dem damit genau zusammenhängenden Grundsatz ihre Wahrheit, aber gewiss nicht umgekehrt." II. S. 425.

Die allgemeinen Vernunftsätze sind nothwendig, obgleich die Vernunft einige nicht schlechterdings allgemeine, mithin blos wahrscheinliche an die Hand giebt. Z. B. wenn wir eine Idee so lange für möglich halten, bis wir durch genaue Untersuchung das Gegentheil erkennen II. S. 420. „Die ewigen Wahrheiten sind, wenn man die Sache genau überlegt, nur bedingt, und sagen weiter nichts, als — wenn dies sich so verhält, so wird jenes auch so sein. Wenn ich z. B. sage: eine jede dreiseitige Figur hat auch drei Winkel, so sage ich nichts anderes als: wenn es eine dreiseitige Figur giebt, so hat eben diese Figur auch drei Winkel. Ich sage mit gutem Bedacht eben diese; weil eben durch diese Einschränkung die kategorischen Sätze, welche ohne Bedingung behauptet werden können, obgleich sie im Grunde Bedingungssätze sind, von dem sogenannten hypothetischen sich unterscheiden. ... Ein hypothetischer Satz kann gar füglich in einen kategorischen verwandelt werden, wenn die Wörter nur einigermassen abgeändert werden." II. S. 421.

Der reelle Grund der Gewissheit der ewigen Wahrheiten ist Gott, der nothwendig da ist, dessen Verstand so zu sagen das Vaterland der ewigen Wahrheiten ist. II. S. 422.

Die Vernunftwahrheiten erheben den Menschen über das Thier, den aprioristischen Philosophen über den Empiriker. „Die Folgerungen, die die Thiere machen, haben sehr viel Aehnlichkeit mit

Digitized by Google

denen, welche ein blosser Empiriker macht, wenn er glaubt, das, was in einigen Fällen geschieht, werde in allen geschehen, ohne dass er beurtheilen kann, ob auch in dem letztern Falle dieselben Ursachen vorhanden sind, welche in dem vorhergehenden stattfanden.... Die Empiriker scheinen es ausser Acht zu lassen, dass sich die Welt von Tag zu Tag ändert.... Die Vernunft allein kann sichere und gewisse Regeln ertheilen; sie macht die nöthigen Ausnahmen." I. S. 95 ff.

Das Vermögen, welches die Verbindung der Wahrheiten unter einander einsieht, oder das Vermögen zu räsonniren, heisst im eigentlichen Sinne Vernunft und erhebt den Menschen über das Thier. II. S. 487.

Wie aus dieser Zusammenstellung hervorgeht, enthält die Leibnizische Theorie über die Vernunftwahrheiten manche Widersprüche.

Von besonderem Interesse ist wegen der späteren Kantischen Ansicht die Meinung, welche Leibniz hinsichtlich der mathematischen Erkenntnisse aufstellt. Er hält dieselben für identische, aber keineswegs für unmittelbare oder im Kantischen Sinne analytische Urtheile, und führt ihre Evidenz auf die Anschauung zurück. So ist z. B. 2 + 1 die Erklärung von 3, 3 + 1 die Erklärung von 4 etc. „Allerdings liegt hierin ein verborgener Satz, nämlich, dass diese Ideen möglich sind. Dies lässt sich in dem gegenwärtigen Falle anschauend erkennen. In den Definitionen ist eine anschauende Erkenntniss enthalten, wenn ihre Möglichkeit sogleich einleuchtet. II. S. 234.

Dass zweimal zwei Vier ist, kann man keineswegs als eine ganz unmittelbare Wahrheit ansehen. II. S. 348.

Hinsichtlich der übrigen in Frage kommenden Punkte der Leibnizischen Philosophie begnügen wir uns mit einer kurzen Darlegung, welche zugleich die systematische Entwickelung jener Lehre enthält, wie sie bei Wolff erscheint. In der ganzen Anlage des Systems war es begründet, dass Alles Mögliche durch den zureichenden

Digitized by Google

Grund nicht sowohl sicher gestellt — denn dies hört nothwendig bald auf — als vielmehr erklärt und bewiesen wurde. Leibniz erklärt ausdrücklich, dass nichts mehr die Unvollkommenheit einer Philosophie beweise, als wenn sie nicht für Alles einen Grund beibringen könne (s. Feuerbach, Darstellung der Leibn. Ph. S. 106.). Daher fällt naturgemäss der Schwerpunkt wieder, wie bei Aristoteles, in den Begriff der Ursache als den Mittelpunkt der Spekulation, in welchem alle andern Bestimmungen, so verschieden sie auch an sich sein mögen, schliesslich ihre Vereinigung finden. Es lässt sich dies im Einzelnen leicht nachweisen. Die abstrakten oder allgemeinen Begriffe sind Real- und Erkenntnissgrund der Einzelvorstellungen, die essentia Grund der existentia, die Möglichkeit Grund der Wirklichkeit, die nothwendige Existenz Grund der zufälligen Existenz — alle ersten Glieder fallen unter den Begriff der Ursache oder des Grundes, alle zweiten Glieder unter den Begriff der Wirkung oder Folge. Nach diesem Verhältniss ist nun auch die Erkenntnisstheorie bestimmt. Alles, was unter die Ursache fällt, ist Gegenstand des apriorischen Wissens, der ewigen, allgemeinen, nothwendigen, deutlichen Vernunfterkenntniss; von allen jenen Arten der Wirkung giebt es aposteriorishe, wechselnde, besondere, zufällige, verworrene Sinneserkenntniss. Dass diese Art zu philosophiren über Aristoteles hinaus keinen wesentlichen Fortschritt gemacht hatte, bedarf keiner nähern Begründung, wofern das Thatsächliche unserer Darstellung im Ganzen sich als richtig erweist. Es war daher ein nahe liegender Gedanke, ganz und gar zur Aristotelischen Philosophie zurückzukehren, wenn man nämlich Kant und die durch ihn in den Vordergrund gestellten Untersuchungen über die menschliche Erkenntniss ignorirt, oder soweit überwunden zu haben glaubt, dass der Erneuerung der dogmatistischen Metaphysik keine Bedenken entgegenzustehen scheinen.

Digitized by Google

Den Dogmatisten von Cartesius bis Wolff stellt man gewöhnlich die Englischen Empiristen von Baco bis Hume als Denker von principiell entgegengesetzter Richtung gegenüber. Dies erscheint nur zum Theil begründet. Die englischen Philosophen haben sich weder von dem Einfluss der Aristotelischen Philosophie in dem Grade frei gemacht, als es nach ihren eigenen Aeusserungen über Aristoteles zunächst den Anschein hat, noch haben sie alle über die eigenthümliche Stellung der Mathematik die nöthige Einsicht gewonnen, daher sie unter dem Drucke dieser beiden Faktoren in mehreren Hauptpunkten mit dem Dogmatismus durchaus übereinstimmen. Der Begründer der empiristischen Entwickelungsreihe, Baco, sucht seine Unabhängigkeit von Aristoteles vornehmlich durch masslose und unmotivirte Angriffe auf diesen zu erweisen, was er freilich um so nöthiger hatte, als er in dem entscheidenden Punkte der Erkenntnisslehre, der Begriffsbestimmung des Wissens, selbst Aristoteliker ist: „Recte ponitur: vere scire esse per causas scire." „Satis scimus, si causas scimus." Dass er der Physik die causae efficientes, der Metaphysik die causae finales als Objekt der Forschung zuwies, ändert nichts an jener principiellen Bestimmung, hat aber dieselbe Ueberschätzung des Causalitätsbegriffes, welche in der Metaphysik üblich war, auch in die Naturforschung verpflanzt.

Unter Baconischem und naturwissenschaftlichem Einfluss definirt Hobbes: „Die Philosophie die ist durch richtiges Schliessen erworbene Erkenntniss der Wirkungen oder Phänomene aus ihren gedachten Ursachen oder Erzeugungen, und wiederum der möglichen Erzeugungen aus den erkannten Wirkungen" (Baumann, die Lehren vom Raum etc. I. 247). Zu dem Aristotelischen Gedanken einer ersten, ewigen Ursache kehrt Hobbes ebenfalls zurück: „Die Liebe zur Erkenntniss der Ursachen macht den Menschen schärfer dazu, aus der Betrachtung der Wirkung die Ursache zu erforschen und wiederum die Ursache der Ursache u. s. f., bis man zu dem Gedanken

Digitized by Google

kommt, es gebe eine ewige Ursache oder eine solche, über welche hinaus keine frühere sein konnte, so dass es für den, der sich tief in die Betrachtung der Naturdinge versenkt hat, unmöglich ist, davon nicht angeregt zu werden zu dem Glauben, es gebe einen einzigen und ewigen Gott" (ib. 352).

Zu dieser Ansicht von der Bedeutung der Ursache für die Philosophie gesellt sich bei Hobbes noch die Einwirkung der Mathematik auf seine Auffassung von der Wissenschaft, dem Wissen und dem Begreifen, Verstehen und Beweisen: „Weil wir die geometrischen Figuren selbst schaffen, deshalb gilt die Geometrie für beweisbar und ist es auch". Wiewohl nun Hobbes sofort hinzufügt, dass das erstere bei den natürlichen Dingen nicht der Fall ist, so hat er sich doch die Consequenz nicht zur Klarheit gebracht, dass eben deshalb ein principieller Unterschied zwischen dem mathematischen und jedem andern Wissen stattfindet. Vielmehr „schwebt ihm die Geometrie als das Muster der Wissenschaften vor"; deshalb „würde er verlangen, dass die Elemente (aus denen die Philosophie die Wirkungen erklären soll), so klar und durchsichtig, so geistig sicher und gegeben seien wie bei der Mathematik; erst wenn dies der Fall ist, und die Wirkungen aus den Elementen so gewiss und erkennbar folgen, wie die geometrischen Sätze aus der Construktion der Figuren aus Linien, würde er von Philosophie reden" (ib. 251 ff.).

Dieser Auffassung entsprechend hält er das „Machen und Herstellen der Dinge leicht für ein Verständniss derselben", und muss daher nothwendig das Verstehen und Begreifen auf die Mathematik beschränken, wie auch nur deren Sätze in strengem Sinne beweisbar sind.

Die Hobbesische Gesammtanschauung vom Wissen hat sich nun auch Hume zu eigen gemacht, wiewohl eine gründliche Prüfung dessen, was sowohl Locke als Berkeley über Causalität und Mathematik lehrten, ihn davon hätte abhalten müssen. Statt dessen

Digitized by Google

betrachtet er es von vornherein als feststehend, dass das mathematische Wissen allein den Namen des Wissens verdiene. Indem er nun glaubt, dass dasselbe aprioristischer Natur sei oder, wie er es ausdrückt, durch die reine Thätigkeit des Denkens gewonnen werde, betrachtet er weiter nur dasjenige als Wissen, was auf eben diesem Wege entdeckt worden ist. Zugleich hält er die Causalität für das einzige Mittel, um ausserhalb des mathematischen Gebietes ein über die sinnliche Wahrnehmung und deren Reproduktion hinausgehendes Wissen zu erreichen. Indem er nun für das philosophische Wissen gleichfalls die reine Denkthätigkeit als das einzig brauchbare Organon betrachtet und entdeckt, dass die Causalität nicht rein a priori angewandt werden kann, kommt er dazu, sich selbst für einen Skeptiker zu halten, weil er sein mathematisches Ideal des Wissens in der Philosophie nicht findet. Wegen der Bedeutung, welche Hume durch Kant gewonnen hat, gehen wir etwas näher auf ihn ein. Wir wählen dazu die kurze und knappe Darstellung in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand" (übersetzt von v. Kirchmann S. 25 ff.).

Hume beginnt mit der Unterscheidung der zwei Klassen aller Objekte des menschlichen Denkens, nämlich der Beziehung der Vorstellungen und der Thatsachen. Zur ersten Klasse gehört die Mathematik oder überhaupt jeder Satz von anschaulicher oder zu beweisender Gewissheit. „Sätze dieser Art können durch die reine Thätigkeit des Denkens entdeckt werden, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein." Die Zusammenstellung in dem letzten Satze ist eine durchaus unstatthafte und irreleitende Vermischung zweier verschiedener Verhältnisse, wodurch ein ganz falscher Gegensatz sich indirekt ergiebt. Die Unabhängigkeit vom „Dasein" in Hume's Sinne genügt noch nicht, um von „reiner Thätigkeit des Denkens" zu reden, sobald man darunter die Unabhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung versteht. Ob ein Kreis in der Natur ist, darauf kommt es freilich nicht an, die Wahrheit

Digitized by Google

der mathematischen Sätze vom Kreis bleibt bestehen, ohne Rücksicht auf die wirkliche Existenz des Kreises. Aber diese Unabhängigkeit von der Natur ist durchaus keine Unabhängigkeit von den Elementen, welche zu einer jeden Denkthätigkeit erfordert werden (vergl. Baumann a. a. O. II. 591.). Weil auch in der Mathematik diese Elemente gegeben sind, deshalb kann auch hier von einer reinen Denkthätigkeit im strengen Sinn nicht die Rede sein. Diese schiefe Auffassung verhindert nun Hume weiter, das Verhältniss der „Thatsachen" zu den mathematischen Wahrheiten richtig zu bestimmen. Er behauptet, die Ueberzeugung von der Wahrheit der Thatsachen sei principiell verschieden von jener andern Gewissheit. Denn das Gegentheil einer Thatsache bleibt immer möglich, weil es niemals ein Widerspruch sei und von der Seele mit derselben Leichtigkeit und Bestimmtheit vorgestellt werden könnte, als wenn es genau mit der Wirklichkeit übereinstimmte. Dass die Sonne morgen nicht aufgehen werde, sei ein ebenso verständlicher und widerspruchsfreier Satz als die Behauptung: dass sie aufgehen werde; denn jener enthalte keinen Widerspruch.

Hierauf ist zunächst zu bemerken, dass auch die mathematischen Wahrheiten thatsächlicher Natur sind; wenn sie auch unabhängig von der Aussenwelt sind, so doch durchaus nicht von der menschlichen Organisation. Nur für diejenigen Subjekte, welche den in der Mathematik feststehenden Begriff eines Kreises oder jeder beliebigen andern Figur haben, giebt es die entsprechenden mathematischen Wahrheiten; mit der Aenderung der Organisation würden sich auch die mathematischen Sätze ändern, daher ihnen nur Thatsächlichkeit zuzugestehen ist. Baumann sagt in dieser Richtung sehr treffend a. a. O. II. 594: „Was will man entgegnen, wenn jemand sich einredete, er möchte vielleicht eines Tages einen Kreis mit andern Eigenschaften vorzustellen im Stande sein? Er würde skeptisch nur etwas Aehnliches vermuthen, wie Gauss für einen spätern Zustand der Seele hoffte, der es nämlich

Digitized by Google

für möglich hielt, dass wir einmal in einer andern Welt je vier Dimensionen anschauten und für diese Zeit sich einige Probleme zurückgestellt hatte, um sie mit jener neuen Anschauung zu lösen."

Allerdings findet zwischen der mathematischen Gewissheit und derjenigen von „Thatsachen" in Hume's Sinne eine Verschiedenheit statt, welche aber keineswegs auf die beiderseitigen Denkoperationen, sondern vielmehr auf die Verschiedenheit der dem Denken in beiden Fällen zu Grunde liegenden Elemente zurückzuführen ist. Die mathematischen Elemente sind ein für alle mal als unveränderlich gegeben, so lange die menschliche Organisation in der Hauptsache dieselbe bleibt; daher bleiben die mathematischen Wahrheiten immer dieselben, und ihr Gegentheil oder eine Abweichung würde erst dann möglich sein, wenn anders organisirten Wesen andere Elemente zur mathematischen Bearbeitung gegeben wären. Die Mathematik bietet somit der menschlichen Betrachtung ein festes, starres Sein, welches für den Menschen keiner Veränderung unterworfen ist. Wir wissen, dass von allen Figuren derselben Gattung gelten muss, was von einer einzigen einmal festgestellt ist, und zwar aus dem Grunde, weil der mathematische Begriff kein logisches Ideal, sondern diejenige, wenn auch natürlich nur gedachte, Wirklichkeit ist, welche die in die sinnliche Wahrnehmung tretende einzelne Vorstellung durchaus beherrscht. Eine Figur, welche dem Begriff nicht entspricht, ist kein mathematisches Objekt. Daher sind die Objekte der Mathematik, wie von der Aussenwelt, so von Zeitbestimmungen durchaus unabhängig; der Kreis der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist immer derselbe, deshalb unser Wissen von jedem zukünftig gedachten oder in die Erscheinung tretenden Kreise ganz ebenso sicher wie das von einem gegenwärtigen. Freilich besagt dieses Wissen weiter nichts als: „Wenn es einen Kreis giebt, so wird er immer die bestimmten Eigenschaften haben"; keinesfalls aber kann darüber etwas mit Sicherheit ausgemacht werden, ob es immer Kreise geben wird. —

Digitized by Google

Anders verhält es sich mit den Hume'schen Thatsachen; diese entziehen sich der menschlichen Bestimmung, weil sie der Veränderung unterworfen sind. Für eine ruhige Ueberlegung ist es daher sofort einleuchtend, dass man den Eintritt dieser Veränderung abwarten muss, ehe man über dieselbe urtheilen kann, wenn man nicht bereits auf Grund vorhergegangener Erfahrungen in den Stand gesetzt ist, die eintretende Veränderung mit annähernder Sicherheit voraus zu berechnen. Nun stellt sich aber im Bereiche der Thatsachen die Sache doch anders als Hume meint. Ohne alle Erfahrung kann man überhaupt nicht über den Eintritt von Thatsachen urtheilen; nach gemachter Erfahrung aber ist man nicht mehr in der Lage, beliebig das Eine oder das Andere als eintretend zu denken. Dass die Sonne morgen nicht aufgehen werde, ist zwar durchaus widerspruchsfrei; das genügt aber bekanntlich nicht, um den Eintritt dieser Thatsache anzunehmen. Ebensowenig enthält es einen Widerspruch, dass Jemand diejenige Figur, welche ihm bisher als ein Kreis erschien, morgen nicht mehr für einen Kreis halten werde; die Gewissheit darüber kann er erst dann haben, wenn er sich durch den Anblick überzeugt hat.

Zu dieser unberechtigten schroffen Entgegensetzung fügt nun Hume ganz unmotivirt folgendes Dogma hinzu: „Alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Nur durch diese Beziehung allein kann man über das Zeugniss unseres Gedächtnisses und unserer Sinne hinauskommen." Bald darauf giebt er selbst ein Beispiel, welches seinen Satz widerlegt: „Hitze und Licht sind gleichzeitige Wirkungen des Feuers, und man kann von dem einen richtig auf das andere schliessen." Hoffentlich doch wohl nicht darum, weil beide Wirkungen des Feuers sind, sondern weil beide stets verbunden wahrgenommen werden, ohne im Verhältniss der Ursache und Wirkung zu stehen.

Nachdem so Hume alle Gewissheit an die Causalität geknüpft hat, tritt er den Beweis an, dass diese nicht durch reine Denk-

Digitized by Google

thätigkeit, sondern nur auf Grund der Erfahrung angewandt werde. Er zeigt, was vernünftigerweise niemals bezweifelt werden kann, dass es unmöglich ist, aus der Ursache die Wirkung ihrem besondern Inhalte nach a priori zu finden; aber seine vorgefasste Meinung vom Wissen verleitet ihn, an diese Thatsache ganz unerlaubte Folgerungen anzuknüpfen: „Selbst wenn die Wirkung gekannt ist, bleibt ihre Verbindung mit der Ursache gleich willkürlich, weil es eine Menge anderer Wirkungen gibt, welche dem Verstande ebenso möglich und denkbar erscheinen.“ Dieser letztere Grund ist ein für allemal abzuweisen; was dem Verstande möglich und denkbar erscheint, hat mit dem Erkennen ganz und gar nichts zu schaffen, wenn nicht diese Möglichkeit und Denkbarkeit durch Erfahrung gestützt ist. In diesem Falle ist aber eben die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung nicht willkürlich, sondern nothwendig. Dass diese Nothwendigkeit aus der Erfahrung stammt, benimmt ihr durchaus nichts von ihrer Bedeutung für die Erkenntniss; vielmehr ist eben diese Erfahrung nicht nur die letzte, sondern die einzige Instanz, welche darüber entscheidet, ob in einem gegebenen Falle das Verhältniss von Ursache und Wirkung zu statuiren ist oder nicht. Somit giebt die Erfahrung die Begründung für die Causalität, nicht aber umgekehrt, wie Hume meint, wenn er fragt: „Was ist das Wesen aller Begründung in Bezug auf Thatsachen?“ und antwortet, dass diese Begründung sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung stützt. Sein Grundirrthum ist eben der, den er freilich mit vielen Andern theilt, dass eine Thatsache zu ihrer Gewissheit noch einer besondern Begründung bedürfe. Denn er unterschätzt die Bedeutung der Thatsache oder Wirklichkeit gegenüber der Denkbarkeit und Möglichkeit und glaubt, die Sicherheit einer Thatsache werde dadurch beeinträchtigt, dass statt ihrer auch irgend eine andere als eintretend gedacht werden könne. So fragt er mit grosser Zuversicht: „Kann ich mir nicht klar und deutlich vorstellen, dass ein Ding, was aus den Wolken fällt und überall

Digitized by Google

sonst dem Schnee gleicht, doch wie Salz schmeckt und wie Feuer brennt? Ist etwas verständlicher als die Behauptung, dass alle Bäume im December und Januar blühen und im Mai und Juni kahl werden? Nun enthält aber das, was man verstehen und deutlich vorstellen kann, keinen Widerspruch und kann niemals a priori durch einen Beweis oder eine begriffliche Folgerung widerlegt werden."

Hume erachtet also die Fähigkeit des Menschen, mehrere Erfahrungen, die von verschiedenen Objekten abgeleitet sind und daher auseinandergehalten werden müssen, in Gedanken und Worten zu einer einzigen zu verbinden, für einen zureichenden Grund, um an der Gewissheit einer Thatsache zu zweifeln, die ihm deshalb zufällig und nicht nothwendig erscheint.

Wie würde er die Behauptung des Aristoteles widerlegt haben, es sei zufällig, dass in einem Dreiecke die Summe der Winkel zwei rechte beträgt? Vielleicht hätte ihn die Kenntniss dieser Behauptung in Verbindung mit einigem Nachdenken dazu gebracht, seine Ansprüche an das Wissen und Beweisen stark herabzuschrauben, die Gewissheit einer Thatsache dagegen beträchtlich höher zu schätzen.

Hume's Untersuchungen über die Causalität werden nicht wenig dadurch beeinträchtigt, dass er fortwährend zwei ganz verschiedene Fragen vermischt, nämlich die nach der faktischen Anwendung der Causalität, und die nach der Berechtigung, sie anzuwenden. „Von ähnlichen Ursachen erwartet man ähnliche Wirkungen. Darauf laufen alle Erfahrungsbeweise hinaus. Stützte sich nun dieser Schluss auf die Vernunft, so müsste er bei dem ersten Male und für einen Fall ebenso vollkommen gelten, als nach einer langen Reihe von Einzelfällen; aber dies ist durchaus nicht so. Nichts gleicht sich so wie Eier; aber Niemand erwartet wegen dieser anscheinenden Aehnlichkeit denselben Wohlgeschmack bei allen. Nur nach einer langen Reihe gleichförmiger Vorgänge irgend

Digitized by Google

einer Art erreichen wir in Beziehung auf einen bestimmten Fall Gewissheit und Vertrauen. Wo ist nun das Verfahren der Vernunft, welches von einem Fall einen ganz andern Schluss zieht als von hundert Fällen, die in keiner Weise von jenem einzelnen verschieden sind." Ebenso unbestreitbar als richtig ist Hume's Behauptung, dass, wenn die Causalität aus der Vernunft stammte, das heisst hier, apriorische Wahrheit enthielte, ein einziger Fall für alle gelten müsste, dass dies aber eben nicht der Fall sei. An diesen richtigen Satz knüpft er aber nun sofort die thatsächlich unrichtige Behauptung, dass Niemand aus einem einzigen Fall Analogieschlüsse ziehe. Die Erfahrung lehrt täglich das Gegentheil; ein einziger Fall genügt den meisten Menschen, um ein allgemeines Urtheil auszusprechen, und erst die Einsicht, dass sie geirrt haben, bringt Viele, durchaus aber nicht Alle, dazu, in Zukunft vorsichtiger zu urtheilen. — Die „Gewissheit und das Vertrauen", welches bei erfahrenen Subjekten sich allerdings erst nach einer langen Reihe gleichförmiger Vorgänge einstellt, findet sich beim natürlichen Menschen als ursprüngliche Anlage. Hume selbst sagt weiterhin ganz richtig: „Es ist Thatsache, dass die unwissendsten und dümmsten Bauern, ja die Kinder, ja selbst die unvernünftigen Thiere durch Erfahrung klüger werden und die Eigenschaften der natürlichen Dinge durch Beobachtung ihrer Wirkungen kennen lernen." Er hätte nur dieser richtigen Beobachtung die Ausdehnung geben sollen, dass überhaupt Niemand ohne Erfahrung die Eigenschaften oder Wirkungen irgend eines Dinges kennt. Wenn er aber nun hieraus den Schluss zieht, dass die Causalität aus „Gewohnheit oder Uebung" stamme, so ist dies wieder die oben erwähnte Vermischung zweier verschiedener Verhältnisse.

Die Berechtigung, auf zwei oder mehrere Vorgänge den Causalitätsbegriff anzuwenden, kann allerdings einzig und allein aus der Erfahrung gewonnen werden; der natürliche Mensch kümmert sich um diese Berechtigung aber nicht im mindesten, sondern ur-

Digitized by Google

theilt, wie überhaupt, so auch über Ursache und Wirkung frisch darauf los. Weil Hume diese Thatsache ausser Acht gelassen hat, deshalb findet er den allerdings bestehenden Unterschied zwischen den mathematischen Wahrheiten und den Thatsachen in der Vernunft selbst begründet, während er doch vielmehr auf die Natur des von der Vernunft bearbeiteten Materials zurückzuführen ist, und macht nun eine ganz sonderbare Unterscheidung zwischen Gewohnheit und Vernunft oder Verstand, als ob dies nicht überhaupt ganz inkommensurable Begriffe wären! Bei Hume aber erscheint die Gewohnheit geradezu als ein Princip des Schliessens: „Alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung sind deshalb Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes." Wie die Gewohnheit einen Schluss bewirken solle, sucht man vergeblich zu entdecken. Es ist ganz klar, dass Hume sagen wollte, das die Gewohnheit, besser die wiederholte Erfahrung, die Berechtigung zur Anwendung der Causalität giebt. Damit ist aber natürlich über die faktische Anwendung, wie über den Ursprung des Begriffes der Causalität ganz und gar nichts entschieden, wie denn überhaupt diese letztere Seite des Causalitätsproblemes von Hume der ganzen Richtung seines Denkens nach weniger in Betracht gezogen wurde. Kant urtheilt daher bereits von dem Standpunkt seiner Lösung des Causalitätsproblemes aus, nicht aber auf Grund von Hume's Lehren (Prol. S. 7): „Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar und in Ansehung der ganzen Naturkenntniss unentbehrlich sei, denn dieses hatte Hume nie in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft a priori gedacht werde, und auf solche Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit habe, die nicht blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sei." Von dieser Auffassung Kant's sagt R. Hoppe, „Zulänglichkeit des Empirismus in der Philosophie" S. 71, dass sie „die ärgste Verdrehung des Hume'schen Gedankens in unzweideutiger Weise ausspreche". In der That fiel es Hume nicht ein, zu untersuchen, ob der Cau-

Digitized by Google

salitätsbegriff „eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit habe", denn eine solche Wahrheit gestand er eben ausdrücklich nur der Mathematik zu, weil diese vom „Dasein" unabhängig sei. Vielmehr galt es ihm für selbstverständlich, das die „innere Wahrheit" des Causalitätsbegriffes durchaus von der Bestätigung durch die Erfahrung abhängig sei, daher Hoppe a. a. O. ganz richtig sagt: „Obgleich Hume nur durch Erfahrung zu begründen sucht, legt Kant ihm, in directem Widerspruch mit seinen Worten, die Frage nach einer von der Erfahrung unabhängigen Gültigkeit unter." Das war ein Gedanke, auf den erst Kant durch eine ganz eigenthümliche Verkettung von theoretischen Ansichten und praktischen Absichten geführt wurde.

Cap. V.

Kant.

Bisher haben wir an der Zeit und Bedeutung nach weit zurückliegenden Philosophemen unsere Kritik geübt; jetzt treten wir in die Prüfung der Lehre eines Denkers ein, welchen wir unbekümmert um seine zeitliche Entferntheit durchaus als zur Philosophie der Gegenwart gehörig betrachten müssen. Zwar nicht deshalb, weil die Kantische Philosophie, wie Pfleiderer in der Vorrede zu „Empirismus und Skepticismus in Dav. Hume's Philosophie" mit etwas geringschätzigem Seitenblick sagt, jetzt gerade „Modesache" ist; sondern weil es sich an dem Kantischen Kriticismus definitiv entscheiden muss, ob überhaupt für die Metaphysik, wenn auch in der durchaus schattenhaften Kantischen Fassung, noch Raum innerhalb einer wissenschaftlichen Philosophie ist. Wenn der rein theoretische Kriticismus, was er leider noch nicht ist,

Digitized by Google

Modesache in dem Sinne wäre, dass mit dem vorkantischen auch der nachkantische Dogmatismus von vornherein aus der strengern Philosophie ausgeschlossen bliebe, so würden damit unzählige „Quertreibereien" mit einem Schlage für immer beseitigt sein. Denn dann würde die unentbehrliche Grundlage aller Philosophie, die Erkenntnisstheorie nicht immer wieder von Neuem in ihrem sichern Gange durch angebliche Thatsachen gestört werden, welche nichts anderes als die Mittel sind, um zu unwissenschaftlich aufgenommenen Resultaten auf wissenschaftlich erscheinenden Wegen zu gelangen. Ebenso würden die Untersuchungen über die Aufgabe der Philosophie frei bleiben von den vorgefassten Meinungen, welche ohne ernste Prüfung durch die Philosophie nur dasjenige sichern wollen, was „niemals aufgegeben werden darf". Es würde dann sich überhaupt weniger der Wille, als der Verstand in den philosophischen Untersuchungen bethätigen. Sonach wäre es durchaus zu wünschen, dass die Kantische Philosophie wirklich „Modesache", d. h. der allgemein anerkannte Ausgangspunkt aller philosophischen Bestrebungen würde. Natürlich kann damit nicht das gemeint sein, was einige moderne Kantianer vertreten zu müssen glauben, dass bei Kant die Summe aller philosophischen Wahrheit zu finden sei. Diesen ist zunächst dasjenige entgegenzuhalten, was Kant selbst gegen Eberhard von Leibniz bemerkt: „Es giebt keinen klassischen Autor der Philosophie." Kein Unbefangener wird daher daran Anstoss nehmen, wenn wir im Folgenden auch den Kriticismus unsrer kritischen Prüfung unterziehen, und die Fehler, welche unserer Ansicht nach ihm anhaften, offen darzulegen versuchen. Dass dabei die Entstehungsgeschichte des Kriticismus etwas schärfer in's Auge gefasst und überhaupt, wie Pfleiderer in der angeführten Vorrede richtig bemerkt, Kant genetisch begriffen werden muss, ergiebt sich aus dem Zwecke unserer Untersuchung.

Billigermassen legen wir auf die vorkritischen Ansichten Kant's

Digitized by Google

ungleich mehr Gewicht, als gewöhnlich geschieht. Denn wir haben es nicht mit der leicht aufgerafften und flüchtig enteilenden Meinung eines jugendlichen Anfängers in der Philosophie, sondern mit den wohl erwogenen und wohl fundirten Einsichten eines gereiften Denkers zu thun, der sich durch ernste Gedankenarbeit aus den Fesseln des Leibniz-Wolff'schen Dogmatismus befreit hatte, und mit der ganzen Zuversicht wohlbegründeter Ueberzeugung philosophische Lehren vortrug, mit denen er unter seinen deutschen Berufsgenossen vereinzelt dastand. Von vornherein ist übrigens darauf hinzuweisen, dass von der Behauptung mehrerer Geschichtsschreiber der Philosophie, die vorkritischen Ansichten Kant's liessen schon die Hauptgedanken der Vernunftkritik erkennen, sich ungefähr das Gegentheil als wahr erweisen wird. Ebenso unbegründet ist freilich die Behauptung von Rosenkranz in der Geschichte der Kantischen Philosophie (W. W. XII, 123): „Hätten wir Schriften nur aus dieser Zeit" (nämlich bis 1770), „die bis zu seinem reifen Mannesalter dauerte, so würden wir ihn lediglich für einen der selbstständigeren Wolffianer halten können, welcher durch Aneignung der aufblühenden ästhetischen Cultur zu einer geschmackvolleren, gefälligeren Form gelangt war."

Wir beginnen mit der Darlegung der erkenntnisstheoretischen Ansichten des vorkritischen Kant. In diesem Hauptpunkte bekennt er sich ganz und gar zum Empirismus. In der Abhandlung über die „Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" vom Jahre 1763 lautet die Ueberschrift des § 3 der dritten Betrachtung (I. 101): „Die Gewissheit der ersten Grundwahrheiten in der Metaphysik ist von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntniss, ausser der Mathematik." Wenn man hier etwa ein besonderes Gewicht auf die Worte „vernünftige Erkenntniss" legen und die letztere im Sinne des Dogmatismus als die philosophische der empirischen Gewissheit entgegensetzen wollte, so werden die folgenden Aeusserungen Kant's jeden Zweifel über

Digitized by Google

seine eigentliche Meinung beseitigen: „Die erste und vornehmste Regel“ (um die höchstmögliche metaphysische Gewissheit zu erlangen) „ist diese: dass man ja nicht von Erklärungen anfange... Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst Dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiss ist, auch ehe man die Definition davon hat.“ (I. 91.) „Da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnissmittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist etc. (I. 99.) Endlich heisst es im „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ vom Jahre 1763. (I. 172.) „Dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anders sagen, als die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjektes sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniss, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben.“

Dass bei dieser Ansicht von der Gewissheit die Definition für Kant nicht das „Letzte“ ist, wie für den Metaphysiker Aristoteles und den Dogmatismus, ergiebt sich ohne Weiteres; doch verweisen wir der Sicherheit wegen noch ausdrücklich auf die Stellen, in welchen Kant selbst dies ausspricht. I. 89, 95, 173 erklärt er, dass alle menschliche Erkenntniss zuletzt auf „unauflösliche Begriffe“ stösst, auf deren unmittelbarer Gewissheit eine richtige Methode erst die Definition oder Erklärung aufzubauen versucht. VII. 12: „Ist man zu den Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende.

In völligem Einklang damit findet Kant die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniss nur in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung. Die häufigen Streitigkeiten der dogmatistischen

Digitized by Google

Philosophen beweisen ihm, dass die vermeintlichen apriorischen Erkenntnisse wegen ihrer willkürlichen Annahmen gerade die Quelle der Uneinigkeit seien. Ueber beide Punkte hat er sich deutlich und nachdrücklich genug ausgesprochen in den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ 1766. (VII. S. 65): „Aristoteles sagt irgendwo: Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein Jeder seine eigene. Mich dünkt, man sollte wohl den letztern Satz umkehren und sagen: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, dass sie träumen. Wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschliessung anderer ruhig bewohnt, etwa die, welche die Ordnung der Dinge, sowie sie von Wolffen aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, welche von Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnen, so werden wir uns bei dem Widerspruche dieser Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. Denn wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einstimmung mit anderem Menschenverstande nicht ausschliesst, die Augen aufthun werden, so wird Niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem Andern bei dem Lichte ihrer Beweisthümer gleichfalls augenscheinlich und gewiss erscheinen sollte, und die Philosophen werden zu derselbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen.“

Und in derselben Abhandlung S. 86: „Man muss wissen, dass alle Erkenntniss zwei Enden habe, bei denen man sie fassen kann, das eine a priori, das andre a posteriori. Zwar haben verschiedene Naturlehrer neuerer Zeit vorgegeben, man müsse es bei dem letztern anfangen, und glauben, den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen, indem sie sich grausamer Erfahrungserkenntnisse versichern und dann so allmälig zu allgemeinern und höhern Begriffen

Digitized by Google

hinaufrücken. Allein ob dies zwar nicht unklug gehandelt sein möchte, so ist es doch bei Weitem nicht gelehrt und philosophisch genug, denn man ist auf diese Art bald bei einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen gerade so viel Ehre macht, als einem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzusprechen. Daher haben scharfsinnige Männer, um diese Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengesetzten äussersten Grenze, nämlich dem obersten Punkte der Metaphysik angefangen. Es findet sich aber hierbei eine neue Schwierigkeit, nämlich, dass man anfängt, ich weiss nicht wo, und kommt, ich weiss nicht wohin, und dass der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will, ja dass es scheint, die Atome des Epikur dürften eher, nachdem sie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefähr zusammenstossen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinsten und abstraktesten Begriffe, um sie zu erklären. Da also der Philosoph wohl sah, dass seine Vernunftgründe einerseits und die wirkliche Erfahrung andrerseits, wie ein Paar Parallellinien wohl in's Unendliche neben einander fortlaufen würden, ohne jemals zusammen zu treffen, so ist er mit den übrigen, gleich als wenn sie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein jeder nach seiner Art den Anfangspunkt zu nehmen, und darauf, nicht in der geraden Linie der Schlussfolge, sondern mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch, dass sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade hintreffen musste, wo sie der treuherzige Schüler nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden. Diesen Weg nannten sie alsdann noch den Weg a priori, ob er wohl unvermerkt durch ausgestreckte Stäbe nach dem Punkte a posteriori gezogen war, wobei aber billigermassen, der so die Kunst versteht, den Meister nicht verrathen muss."

Digitized by Google

Der Anfang dieser letztern Stelle hat Cohen Veranlassung gegeben zu der Annahme, dass Kant sich hier in gleicher Weise gegen die aposteriorische wie gegen die apriorische Erkenntniss wende (Die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften S. 43): „Kant ist über den Sinn und Ursprung der aposteriorischen Erfahrung so sehr aufgeklärt, dass er in köstlicher Satyre ihr Wesen, ihren Vorzug vor dem gemeinen a priori, und ihre eigene Schwäche schildern kann." Allerdings legt der Wortlaut der Stelle diese Auffassung nahe, zumal wenn die gewohnte Auffassung des kritischen Kant sich unvermerkt in die Beurtheilung des vorkritischen einmischt. Beurtheilt man jedoch jene Stelle im ganzen Zusammenhange der vorkritischen Ansichten Kant's, so leuchtet zunächst ein, dass die Satire auf ihren Urheber zurückfallen würde, der ja ganz und gar Empiriker war. Dass ferner Cohen den Kriticismus bereits in die Auffassung der betreffenden Stelle hereingezogen hat, zeigen seine Ausdrücke „aposteriorische Erfahrung" und „gemeines a priori", welche beide auf den vorkritischen Kant keine Anwendung finden. Denn dieser kennt nur Eine Erfahrung, und diese ist eben die Erkenntniss a posteriori, deren Gegentheil das a priori schlechthin ist, da von einem „gemeinen" a priori in dieser Zeit noch nicht die Rede sein kann. Deshalb wird man die Worte Kant's: „Ob dieses zwar nicht unklug gehandelt sein möchte", als durchaus ernst gemeint aufzufassen haben, und in der Fortsetzung: „so ist es doch bei Weitem nicht gelehrt und philosophisch genug" etc., nicht sowohl eine Schwäche der aposteriorischen Erkenntniss finden können, als vielmehr die ironisch ausgedrückte Ansicht, dass die Erfahrung zwar allein Erkenntniss gewähre, den Philosophen jedoch nicht genüge, weil sie, um Kant's öfters gebrauchten Ausdruck zu wiederholen, bald bei unauflöslichen Begriffen ankommt, welche zwar volle Gewissheit gewähren, aber keiner weitern Erklärung fähig sind.

Durchaus in Einklang mit dem entschiedenen Empirismus

Digitized by Google

Kant's steht seine vorkritische Ansicht über das Verhältniss von Ursache und Wirkung. Als den Grundirrthum des Dogmatismus bezeichnet er die Annahme, dass man durch ein analytisches Urtheil a priori nach dem Satze der Identität und des Widerspruches aus der Ursache unmittelbar die Wirkung ableiten könne. Im „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" 1763. I. S. 157 sagt er: „Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten gefunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit etc., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes, und indem sie schon in ihm befasst wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen." Kant nennt die erstere Art eines Grundes den logischen, die zweite den Realgrund und fährt fort: „Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, dass, weil etwas ist, etwas anders sei?"

Kant führt zur Erläuterung einige Beispiele an: Man bezeichnet den Willen Gottes als Ursache der Welt; der Wille Gottes ist etwas, die Welt ist etwas anderes. Man kann nun den Begriff des göttlichen Willens soviel zergliedern, als man immer will, man wird niemals den Begriff der Welt darin antreffen, wenn er nicht stillschweigend in ihm vorausgesetzt ist. Denn Kant „lässt sich durch die Wörter Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon den Begriff des

Digitized by Google

Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen. Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Dasein der Welt verstehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige in Gott, wodurch andere Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären lassen." Ebenso verhält es sich mit einem andern Beispiele, welches Kant gegen Crusius heranzieht: „Nach seinen Sätzen ist der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken, und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuthen kann. Nach unsern Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität gesetzt." Nach Beibringung anderer Beispiele sagt Kant abschliessend: „Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären, und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich, lediglich, dass es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses, in Ansehung unserer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, dass die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, sondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, dass zuletzt alle unsere Erkenntniss von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniss zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden."

Zu dieser Stelle bemerkt Cohen a. a. O. S. 30 sehr richtig, dass Kant hier an seine spätere kritische Auflösung des Zweifels

Digitized by Google

über die Verbindung von Ursache und Wirkung noch gar nicht denkt. „Denn es bedarf wohl keiner ausdrücklichen Abwehr, dass der Begriff, „„den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann““, nicht etwa eine Vorahnung, oder eine Vorwegnahme der synthetischen Kategorie sei.“

Sehen wir bisher Kant in allen Hauptpunkten zu völliger Klarheit über die Irrthümer des Dogmatismus vorgedrungen, so ist es ihm in einer Beziehung nicht durchaus gelungen, den radikalen Bruch mit der herrschenden Ansicht zu vollziehen, nämlich in Betreff des Verhältnisses der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Zwar zeigt er sich frei von dem allgemeinen Vorurtheil, dass man aus der essentia die Existenz herausklauben könne; er weiss, dass das Dasein gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge ist.“ Doch ist er nicht dazu gelangt, aus dem Ganzen seiner empiristischen Erkenntnisstheorie diejenige Consequenz zu ziehen, welche ihm scheinbar so nahe liegen musste. In der Abhandlung von 1763: „Beweisgrund“ etc. (I. 173) heisst es: „Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweise gesetzt, oder besser blos die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist, die Position dieser Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos diese Beziehung sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein soviel als Dasein.

So einfach ist dieser Begriff, dass man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, dass er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechselt werde.

Wenn man einsieht, dass unsere gesammte Erkenntniss sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, dass es einige geben werde, die beinahe unauflöslich seien,

Digitized by Google

das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher seien, als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, dass durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höhern Grad."

In Gemässheit dieser Ansicht vom Sein kann nun Kant nicht den Beweis für das Dasein Gottes in der üblichen Weise dadurch führen, dass er aus der Möglichkeit den Schluss auf die Wirklichkeit des „allerrealsten Wesens" zieht. Vielmehr macht er umgekehrt die Wirklichkeit zur Voraussetzung der Möglichkeit: nur mit der Wirklichkeit ist die Möglichkeit gegeben, mit der Aufhebung der Wirklichkeit wird auch die Möglichkeit aufgehoben. Nun erklärt Kant die einzelnen Dinge ihrer Veränderlichkeit halber nicht für wirklich und nothwendig, sondern für möglich und zufällig, weshalb ihre Existenz durch ein wirkliches und nothwendiges Urwesen bedingt sei. Dass dieser Beweis für das Dasein Gottes keineswegs stringenter als die üblichen, vielmehr principiell ebenfalls ontologischer Natur ist, zeigt Cohen a. a. O. S. 33 nach dem Vorgange Tieftrunk's. Es bleibt nur zunächst merkwürdig, wie Kant nach seinen unmittelbar vorangegangenen Auseinandersetzungen über die Gewissheit vom Dasein einer Sache dennoch wieder in den Dogmatismus zurückfallen konnte. Nachdem er in der nämlichen Abhandlung erklärt hatte, dass über das Dasein einer Sache der Ursprung der Erkenntniss entscheide und zwar in der Weise, dass nur die sinnliche Wahrnehmung die Existenz verbürge (I. 172), hätte er kaum noch den obigen Beweis aufstellen können, wenn er nicht sehr stark theologisch präokkupirt gewesen wäre.

Von besonderem Interesse sind die vorkritischen Ansichten Kant's über das Verhältniss zwischen der Mathematik und Philosophie.

Zunächst nimmt er Gelegenheit, sich über den Unterschied der

Digitized by Google

beiderseitigen Methoden zu äussern. In der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ vom Jahre 1763 heisst es (I. 79): „Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch.... Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wegen kommen, entweder durch die willkürliche Verbindung der Begriffe, oder durch Absonderung von derjenigen Erkenntniss, welche durch Zergliederung ist deutlich gemacht worden. Die Mathematik fasst niemals anders Definitionen ab, als auf die erstere Art..... Mit den Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt.“

Wenn die Philosophen synthetisch erklären, so ist das Willkür, und wenn dies Erklärung heissen kann, so ist es höchstens grammatische. Denn es gehört gar keine Philosophie dazu, um zu sagen, was für einen Namen ich einem willkürlichen Begriffe will beigelegt wissen, wie dies z. B. bei Leibniz's Monaden der Fall ist, die er nicht erklärt, sondern erdacht hatte. Denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm geschaffen worden.

Ferner betrachtet die Mathematik das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit aber durch die Zeichen in abstracto, d. h. in der Mathematik vertritt eine Figur alle Figuren derselben Gattung, ein rechtwinkliges Dreieck in concreto konstruirt, gilt für alle rechtwinkligen Dreiecke; in der Philosophie aber muss man jederzeit die Sache selbst vor Augen haben, was aber nur in abstracto geschehen kann, da hier einzelne sinnliche Zeichen niemals sich mit dem allgemeinen Begriff decken würden. Daher geht in der Mathematik die Definition allen Erklärungen voraus, in der Philosophie folgt sie in den meisten Fällen nach. Deshalb sagt Kant mit dem Bischof Warburton, dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nach-

Digitized by Google

ahmung ihrer Methode in der Philosophie. Denn in der erstern steht der Construktion keine objektive Nothwendigkeit entgegen, daher die Synthesis, d. h. die willkürliche Verbindung, die der Mathematik angemessene Methode ist; in der Philosophie aber sind die Begriffe gegeben, wodurch die Synthesis ausgeschlossen, und die Analysis, die Zergliederung der gegebenen Begriffe erfordert ist. Erst wenn diese vollendet, oder wenigstens soweit vorgeschritten ist, dass man klare und deutlich bestimmte Begriffe hat, dann ist es Zeit, auch in der Philosophie synthetisch zu verfahren, jedoch immer mit dem principiellen Unterschiede von der mathematischen Synthesis, welchen die von der Erfahrung der Philosophie aufgedrungenen Begriffe selbst erfordern. Die Philosophie wird nicht eine willkürliche Synthesis veranstalten dürfen, sondern jederzeit nur die, welche die Erfahrung selbst aufdringt.

Die im Obigen enthaltene Behauptung: „In der Philosophie ist der Begriff von einem Dinge schon gegeben," führt uns zur Erwägung der psychologischen Ansichten Kant's. Mit dem Dogmatismus unterscheidet er zwei besondere Vermögen, Sinnlichkeit und Verstand, theilt jedoch nicht die hergebrachte Ansicht über die Dunkelheit der sinnlichen und die Klarheit der intellektualen Erkenntnisse. Zwischen Verstand und Vernunft statuirt er keinen principiellen Unterschied.

Wenn wir nun nach dieser Darlegung der vorkritischen Ansichten Kant's noch seine Definition der Metaphysik in's Auge fassen, nach welcher dieselbe „nichts anderes als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntniss ist," so werden wir diese dem Wortlaut nach an das ursächliche Wissen des Aristoteles erinnernde Bestimmung mit diesem wohl in keine innere Beziehung setzen dürfen. Vielmehr wird es dem Zusammenhang des Kantischen Empirismus angemessener sein, sie in Gemässheit der frühern methodologischen Regeln Kant's aufzufassen, wonach „in der Aufsuchung der unerweislichen Grundwahrheiten das wichtigste

Digitized by Google

Geschäft der höhern Philosophie besteht", und „das Geschäft der Philosophie ein Ende hat, sobald man zu den Grundverhältnissen gelangt ist." —

Wie nun von der Gesammtheit dieser philosophischen Ueberzeugungen aus eine Wandelung erfolgen konnte, welche zum Theil einen Rückfall in den vorher überwundenen Dogmatismus in sich schliesst, ist zunächst schwer zu begreifen. Kant selbst hat in dieser Richtung keine direkte Antwort gegeben, da er seit dem Erscheinen der Vernunftkritik es durchaus vermied, seiner vorkritischen Schriften jemals Erwähnung zu thun, woraus Rosenkranz folgert, dass er dieselben halb und halb der Vergessenheit habe überliefern wollen. Wir sind daher zur Erklärung des Wechsels der Kantischen Ansichten theils auf vereinzelte Aeusserungen, theils auf die Tendenz der spätern Schriften des kritischen Philosophen angewiesen.

In ersterer Hinsicht fällt besonders stark in's Gewicht die ausdrückliche Erklärung Kant's in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik: „Ich musste das Wissen aufheben, um für das Glauben Platz zu bekommen," vergl. I. S. 394. Wir haben keinen Grund, an der vollen Wahrheit dieser Aeusserung, wie daran, dass sie mit vollem Bewusstsein gethan worden ist, irgendwie zu zweifeln, da die Aufhebung des Wissens eine Sache ist, welche man nicht mit leichtem Sinne, um nicht zu sagen leichtsinnig, vollzieht. Dagegen entsteht die Frage, wie es zugegangen ist, dass Kant erst so spät zur Einsicht der Nothwendigkeit gelangte, im Interesse des Glaubens das Wissen aufzuheben, da er doch mit einer religiösen Gesinnung einen ziemlich entschiedenen Empirismus früher für vereinbar gehalten hatte. Es scheint nun, dass Kant früher, wie so manche Empiriker vor und nach ihm, z. B. Baco und Locke, Gruppe und R. Hoppe, die Theologie, soweit sie die vornehmsten Objekte des Glaubens enthält, für eine Art von Erfahrungswissenschaft angesehen habe, deren Resultate Jeder in seinem Bewusstsein

Digitized by Google

unmittelbar vorfände, woraus dann natürlich folgte, dass die religiösen Wahrheiten ohne alle Begründung feststänaen und ebensowenig eines Beweises bedürften, als durch theoretische Angriffe erschüttert werden könnten. Das letztere nahm Kant um so mehr an, als er die Stärke seines „moralischen Glaubens“ auch bei allen andern voraussetzte, und durch ihn die allgemeine Ueberzeugung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gesichert glaubte, VII. S. 106 (1766): „Es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, dass mit dem Tode Alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte.... So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann.“ Hierdurch wird auch die merkwürdige Aeusserung Kant's begreiflich, XI. S. 258: „Die Philosophie ist nicht eine Sache der Nothdurft, sondern der Annehmlichkeit.“

Aus dieser Sicherheit wurde Kant aufgerüttelt durch die Angriffe Hume's, den er sehr hoch schätzte, wie die der französischen Materialisten auf die Hauptdogmen des christlichen Glaubens, wodurch zugleich die (Kantischen) Fundamente der Moral erschüttert wurden. Wie wir aus einem Briefe Kant's an Lambert vom 31. December 1765 ersehen (I. S. 351), beabsichtigte Kant damals, zuerst „einige kleinere Ausarbeitungen, deren Stoff vor mir fertig liegt, worunter die metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit, und die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit die ersten sein werden,“ herauszugeben; im Jahre 1770 aber will er „seine Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Principien anzutreffen sind, und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung bringen und ausfertigen; sie wird in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen.“ Nun scheint aber ein tieferes Nachdenken bei Kant die Ueberzeugung erweckt zu haben, dass die veränderte Form

Digitized by Google

der Metaphysik erst hergestellt werden müsse, um seinen Absichten in Bezug auf die Begründung der Moral den Weg zu bahnen, wie er dies deutlich in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik ausspricht. Er erklärt hier den Nutzen der Kritik zunächst für negativ, indem sie die Vernunft auf das Gebiet der Erfahrung einschränke; „dieser Nutzen aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, dass die Grundsätze, mit denen sich die spekulative Vernunft über ihre Grenzen hinauswagt, in der That nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über Alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen." ... In diesem „erweitert sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit, bedarf aber dazu von der spekulativen Vernunft keiner Beihülfe, muss aber dennoch wider ihre Gegenwirkung geführt sein."

So bekommt der innere Zusammenhang der Kritik der praktischen Vernunft mit der der reinen Vernunft, welchen neuerdings K. Witte in einer fleissig gearbeiteten Schrift („Beiträge zum Verständniss Kant's") nachgewiesen hat, die psychologische Begründung, welche vermisst wird, sobald man die Vernunftkritik als absolute Negation alles Wissens auffasst. Hierzu ist man berechtigt, wenn man dieselbe isolirt betrachtet, wo sie dann nicht als Widerlegung, sondern vielmehr als Vollendung des Skepticismus erscheint; eine Auffassung, die z. B. Fortlage in seiner „Genetischen Geschichte der Philosophie" vertritt, der aber Kant's eigene Erklärungen über das Unbefriedigende des Skepticismus entgegenstehen.

Der von uns angenommenen Umwandelung der Kantischen Ansichten entsprechen die chronologischen Angaben. Wir wissen durch Herder, dass Kant bereits im Anfange der Sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts Hume eifrig studirte und in seinem dogmatischen Schlummer gestört wurde, ohne die späteren Besorgnisse

Digitized by Google

hinsichtlich der Gefährdung der Glaubensobjekte irgendwie zu verrathen. Vielmehr erscheint ihm, wie oben angeführt wurde, noch im Jahre 1766, der Glaube jeder rechtschaffenen Seele durchaus gesichert. Daher verwirft er die dogmatistische Auffassung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung mit derselben Entschiedenheit wie Hume, ohne sich darum im Entferntesten für einen Skeptiker zu halten. Denn, wie seine Zeitgenossen überhaupt, so betrachtete auch Kant als Skepticismus zunächst nur den Zweifel an den Gegenständen des Glaubens und konnte daher sich selbst ebensowenig zu den Skeptikern zählen, als dies z. B. Berkeley widerfuhr, der doch die Realität des Causalnexus nicht minder entschieden als Hume bestritten hatte. Es liegt daher nahe anzunehmen, dass Kant erst mehrere Jahre, nachdem er von Hume's Schriften Kenntniss erhalten hatte, und zwar nach 1766, die von dem Hume'schen Empirismus dem Glauben drohende Gefahr entdeckte und auf Mittel zu ihrer Abwehr sann. Denn die Inauguraldissertation von 1770 zeigt uns ihn plötzlich in Widerspruch mit seinen bisherigen Ansichten, ohne dass ein innerer Grund für denselben geltend gemacht werden könnte, ja Kant verräth sogar eine Neigung zur Mystik, die sich sonst nie bei ihm findet. Er statuirt zunächst die schroffe Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand, welche später die Grundlage der Vernunftkritik wurde, I. 309 ff. Durch die Sinnlichkeit wird ein Objekt vorgestellt, durch den Verstand (intelligentia) wird dasjenige vorgestellt (repraesentatur), was wegen seiner Qualität in die Sinne nicht eingeht, sensibile-phaenomenon, intelligibile-noumenon, daher cognitio sensitiva und intellectualis. Die sinnliche Erkenntniss hängt von der speciellen Anlage des Individuums ab, die intellektuale nur vom Objekt; deshalb zeigt die erstere die Objekte, wie sie erscheinen, die andere, wie sie sind. So ist die Erkenntniss der Phänomene „verissima".

Wenn damit Kant im Ganzen zu der Erkenntnisstheorie des

Digitized by Google

Dogmatismus zurückgekehrt war, so wagt er nun eine Vermuthung, die aber, wie er selbst sagt, über die für die Metaphysik erforderliche Sicherheit hinausgeht: „mens humana non afficitur ab externis, mundusque ipsius aspectui non patet in infinitum, nisi quatenus ipsa cum omnibus aliis sustentatur ab eadem Vi infinita Unius. Hinc non sentit externa, nisi per praesentiam ejusdem causae sustentatricis communis .... Mallebranchii sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest: nempe nos omnia intueri in Deo."

So hat Kant im Jahre 1770 seinen frühern Empirismus aufgegeben, um nicht dem Hume'schen Skepticismus zu verfallen, und ist zur cognitio verissima des Dogmatismus zurückgekehrt, erscheint also in dieser Zeit vom Kriticismus so weit als möglich entfernt. Doch ist es offenbar nur die erste Bestürzung über die Hume'schen Consequenzen hinsichtlich des Glaubens gewesen, welche ihn Beruhigung bei dem längst von ihm überwundenen Dogmatismus suchen liess. Daher war dieser Rückfall nicht von langer Dauer; die ruhige Ueberlegung musste für Kant die Unhaltbarkeit der alten Metaphysik ausser allen Zweifel setzen, und da nun der Hume'sche Empirismus, zu dem Kant sich selbst früher bekannt hatte, aus äussern Gründen beseitigt werden musste, was blieb dann übrig, als das Wissen aufzuheben?

Diese psychologisch-genetische Erklärung des Kriticismus bleibt ihrer Natur nach hypothetisch; indessen gewährt sie wenigstens für Thatsachen eine Erklärung, die einer solchen dringend bedürftig erscheinen. Wenn dieses Bedürfniss bisher wenig empfunden wurde, so kommt dies wohl zumeist daher, dass man von den vorkritischen Ansichten Kant's im besten Falle eine unzulängliche, gewöhnlich aber eine falsche Auffassung hat. Nennt doch selbst ein so besonnener Denker und gründlicher Forscher wie F. A. Lange den vorkritischen Kant einen „Philosophen der Wolffischen Schule" (Gesch. d. Mater. II. Auflage. S. 38)! Die von uns vertretene Ansicht wird nicht am Wenigsten bestätigt durch die speciellen Aus-

Digitized by Google

führungen des Kriticismus. Die Absicht Kant's, das Wissen aufzuheben, verwandelte sich ihm zu einer Bekämpfung der Leibniz-Wolffischen Metaphysik, wie bereits von G. E. Schulze in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie", und später von Herbart dargethan ist, und gegenwärtig auch nicht eben stark bezweifelt wird. In analoger Weise drängte sich ihm als Typus und Vollendung des Empirismus die Hume'sche Philosophie auf, deren Widerlegung daher den andern Theil der Aufgabe des Kriticismus bildet. So ist dieser von vornherein nicht unbefangen, da er von der fortwährenden Rücksichtnahme auf Leibniz-Wolff und Hume bei der Untersuchung der menschlichen Erkenntniss ausgeht, und deshalb seine Aufgabe für gelöst erachtet, d. h. das theoretische Wissen aufgehoben zu haben glaubt, wenn er den Dogmatismus und den Hume'schen Empirismus widerlegt hat. Da sich bei dem gegenwärtigen Stand der Auffassung des Verhältnisses zwischen Kant und Hume gegen den letztern Theil unserer Behauptung Bedenken erheben könnten, so erscheint es nöthig, die bis ins Einzelne, oft in unwesentliche Kleinigkeiten gehende Abhängigkeit Kant's von Hume durch Beispiele nachzuweisen. Kant bekämpft den Dogmatismus mit denselben Gründen wie Hume, andrerseits nimmt er Rücksicht auf alle Hauptpunkte des Hume'schen Empirismus und bemüht sich, deren Gegentheil als wahr zu erweisen.

Da Hume Metaphysik und Moral für die wichtigsten Zweige der Wissenschaft erklärt hatte (s. Prol. S. 6), so bemühte sich Kant, die Metaphysik auf unumstösslichen Grundlagen neu aufzubauen und glaubte dies in der That geleistet zu haben. Es wird wohl kaum ein Zweifel darüber bestehen können, dass der Kriticismus die „abschliessende Zersetzung der (dogmatistischen) Erkenntnisslehre, Religionswissenschaft und Moral" gewesen ist, wie überhaupt jede Metaphysik im alten Sinne unmöglich gemacht hat, ein Resultat, welches Pfleiderer a. a. O. mit Recht in Hume's Philosophie ebenfalls findet. Daher geht Kant in der Bekämpfung der alten

Digitized by Google

Metaphysik durchaus mit Hume, soweit es sich um das rein theoretische Gebiet handelt. Pfleiderer weist darauf hin, dass die Kantische Dialektik an den transscendenten Spekulationen des Dogmatismus dieselbe Kritik übt wie Hume, dass in der Bekämpfung des ontologischen Beweises Kant mit Hume „fast wörtlich übereinstimmt", und dem teleologischen Beweis gegenüber das nämliche Princip der Kritik in Anwendung bringt (a. a. O. S. 471. 476. 487). Soweit geht der Kriticismus mit dem Empirismus zusammen, aber von vornherein mit dem Hintergedanken, Das, was der letztere gänzlich beseitigt zu haben glaubte, durch Beseitigung des Empirismus wie des Dogmatismus von Neuem zu befestigen und gegen alle theoretischen Angriffe sicher zu stellen: „Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte" (Proleg. § 58). Ebenso Kritik d. r. V. S. 136: „Wir sind jetzt im Begriffe, einen Versuch zu machen, ob man nicht die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen glücklich durchbringen, ihr bestimmte Grenzen anweisen und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmässigen Thätigkeit für sie geöffnet erhalten könne."

Zu diesem Zwecke musste vor Allem der allgemeine Zweifel Hume's beseitigt werden; er wollte der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit absprechen," wodurch ein „schrecklicher Umsturz" herbeigeführt werden müsste. Hume hatte nun nach Kant's Meinung selbst das Mittel angegeben, um dies zu verhüten; er erkannte, um über alle Erfahrungsgrenze hinauszugehen, sei es nothwendig, „dass die Verstandesbegriffe ihren Ursprung a priori nehmen müssten" (Kritik der r. V. S. 136). Auch war nach Kant's Auffassung von 1788 Hume kein ächter Skeptiker, nicht einmal ein absoluter Empiriker, weil er die Mathematik nicht in den Empirismus einschloss. Das soll aber nur daher gekommen sein, dass er die mathematischen Sätze für analytisch

Digitized by Google

gehalten habe, wobei ihre Apodikticität bestehen blieb, aber nichts für die Philosophie bewies, welche synthetischer Urtheile a priori bedurfte, nämlich um den Satz der Causalität apodiktisch zu erweisen. „Denn Hume verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als dass statt aller objektiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Ursache eine blos subjektive, nämlich Gewohnheit angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abzusprechen; und er verstand sich gewiss sehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugestand, Schlüsse mit aller logischen Bündigkeit daraus zu folgern." (Kritik d. prakt. V. Vorrede S. 13). Daher durfte Kant, wenn er den Empirismus aufheben wollte, „die Principien nicht zugestehen", d. h. er musste synthetische Urtheile a priori haben. Er hatte daher Recht, dieselben als den klassischen Unterschied des Kriticismus von jeder andern Philosophie anzusehen, denn sie waren in der That ihm „unentbehrlich". Aber die Unentbehrlichkeit ist noch kein Grund, die Existenz der synthetischen Urtheile a priori anzunehmen, und Kant war nicht Dogmatiker genug, um mit Hegel ihre Nothwendigkeit als zureichenden Grund ihrer Existenz gelten zu lassen. Er bemüht sich daher, ihre Wirklichkeit zu erweisen.

Und er glaubte in der That dies leisten zu können; denn die über allen Zweifel erhabene Wahrhaftigkeit Kant's gewährt hinlängliche Bürgschaft dafür, dass er alle Scheinbeweise, wie überhaupt die pia fraus in jeder Gestalt verschmähte und daher von der Richtigkeit seiner neuen Theorie durchaus überzeugt war. Nach dieser Richtung bedürfen die bekannten Ausführungen Herbart's einer Ergänzung. Auch für Herbart stand es fest, dass die Vernunftkritik geschrieben wurde, um die Gegenstände des Glaubens ganz und gar ausserhalb der theoretischen Untersuchung zu stellen: „Nun bewog ihn das Interesse für das Wohl der Menschheit, den Uebermuth der Schulen, in ihrem vorgeblichen Wissen, einzuschränken, damit der Glaube der Menschen desto muthiger werden möchte."

Digitized by Google

(Einleitung in die Ph. S. 261.) Aus dieser Absicht Kant's leitet Herbart sogar die speciellen Lehren des grundlegenden Theiles der Vernunftkritik ab: „Um nun zu diesen, praktisch wichtigen Resultaten zu gelangen, würde ein Anderer nicht so weitläufige Vorbereitungen gemacht haben, wie man sie in der transscendentalen Aesthetik und Logik findet. Kant aber verdient hierdurch das Lob eines ganz vorzüglichen und seltenen Strebens nach Gründlichkeit; obgleich man eben diese transscendentale Aesthetik und Logik für sich allein und ohne Rücksicht auf die Endabsicht, voll von Schwächen findet." (ibid.).

Durch die Schlussworte wird das Lob Herbart's sehr zweifelhaft; die vorhandenen Schwächen können durch die Rücksicht auf die Endabsicht nicht beseitigt werden, und es bleibt zudem der Schein bestehen, als ob die Endabsicht für Kant ein genügendes Motiv gewesen sei, Allerlei zu erfinden, was theoretisch unhaltbar, nur für den praktischen Zweck bestimmt war. Hierdurch aber würde zu dem Vorwurf der theoretischen Schwäche noch der der moralischen kommen, welcher durch Kant's Charakter ein für allemal ausgeschlossen ist. Deshalb darf man wohl annehmen, dass die Sicherstellung der Glaubensobjekte die Veranlassung zur Aenderung der philosophischen Ueberzeugung Kant's gegeben hat; um aber diese Aenderung psychologisch zu motiviren, ist eine Erklärung nöthig, welche die Absicht Kant's mit seiner Einsicht nicht in Gegensatz bringt. Eine solche Erklärung aber lässt sich aus den psychologischen Anschauungen geben, welche Kant seit seinen ersten Aeusserungen über Psychologie in der Hauptsache unverändert festgehalten hat. Sie sind daher als die Brücke zu betrachten, auf welcher Kant über die Kluft zwischen seinem frühern Empirismus und dem spätern Kriticismus hinübergelangte.

Gegen diese Erklärung wird nach Kant's eigenem Vorgange vielleicht der Einwand erhoben werden, dass das Unternehmen der Vernunftkritik überhaupt mit Psychologie nichts zu schaffen habe.

Digitized by Google

Indessen ist diese Meinung auf eine irrige Ansicht von der Erfahrung zurückzuführen und zwar auf eine derjenigen principiell gleichstehende, welche die Grundlage der Kant'schen Vernunftkritik oder „Theorie der Erfahrung" bildet. Wenn Kant und die Kantianer, um sich vor psychologischen Angriffen zu sichern, die Competenz der Psychologie hinsichtlich der Theorie der Erfahrung bestreiten, so haben sie damit allerdings ein Mittel gefunden, um die dem Kriticismus gefährlichste Kritik von vornherein unschädlich zu machen. Dieser Zweck ist aber auch der einzige Grund, welcher für die Abweisung der Psychologie beigebracht werden kann. Denn das Unternehmen der Vernunftkritik führt mit jedem Schritte in die Psychologie hinein; die Resultate der Kritik sollen den ursprünglichen Besitz des Intellekts aufzeigen, also dasjenige, was gerade das eigenste Gebiet psychologischer Untersuchungen ausmacht. Schon aus diesen Resultaten lässt sich erkennen, dass die zum Behufe der kritischen Untersuchung angenommene Trennung der Erfahrung von ihrer psychologischen Grundlage durch den Fortgang der Untersuchung zu den Faktoren der Erfahrung sofort aufgehoben wird, weil eben diese Faktoren als Besitz des Geistes vor aller Erfahrung und Ausbildung recht eigentlich das Objekt der psychologischen Betrachtung bilden. Damit ist aber die Frage entschieden, ob die fertige Erfahrung ohne Rücksicht auf ihre Entstehung betrachtet werden kann oder nicht; denn wenn die Zergliederung der Erfahrung die Faktoren derselben entdeckt, so entscheidet sie eben damit auch über die Entstehung der Erfahrung. Sonach ist das Unternehmen der Vernunftkritik durchaus psychologischer Natur.

So wird also zur genügenden Erklärung des Ueberganges vom Empirismus zum Kriticismus darzuthun sein, dass Kant die Grundzüge seiner später ausgeführten psychologischen Ansichten bereits in seiner vorkritischen Periode gehabt hat. Dass dies der Fall war, geht besonders deutlich hervor aus der Art, wie er das „synthetische" Verfahren der Mathematik gegenüber der „analytischen"

Digitized by Google

Methode der Metaphysik auffasst, I. 79 ff. „Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch.“ Nach unserer modernen Anschauung bleibt es zunächst durchaus unverständlich, wie man eine Definition analytisch gewinnen kann. Wie Kant sich dies gedacht, ergiebt sich aus seinen Erläuterungen: „Man gedenke sich z. E. willkürlich vier gerade Linien, die eine Ebene einschliessen, so dass die entgegenstehenden Seiten nicht parallel seien, und nenne diese Figur ein Trapezium. Der Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch dieselbe“.

„Mit den Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muss ihn zergliedern, die abgesonderten Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen, und diesen abstrakten Gedanken ausführlich und bestimmt machen.“ Es geht hieraus hervor, dass Kant unter Begriff das versteht, was wir jetzt Gesammtvorstellung nennen, d. h. die Vorstellung eines Objektes mit verschiedenen Merkmalen, also vielmehr den Namen als den logischen Begriff. Diese Identificirung von Wort und Begriff macht begreiflich, wie Kant a. a. O. sagen kann: Jedermann hat z. B. einen Begriff von der Zeit.“ Sobald dies mehr heissen soll, als dass Jedermann das Wort Zeit kennt, ist es eine Behauptung, deren Falschheit sich jeden Tag empirisch erweisen lässt. Zugleich wird hieraus deutlich, wie die Ansicht entstehen konnte, dass verworrene oder nicht genugsam bestimmte Begriffe gegeben seien. Wenn man die Kenntniss des Wortes für die Kenntniss des logischen Begriffs nimmt, so muss man freilich, um nicht in jedem Augenblicke von der Erfahrung widerlegt zu werden, die Annahme verworrener Begriffe machen. Nun kann man begreiflicher Weise auch die Definition nicht mehr durch Synthesis einzelner Vorstellungen zu einem Begriff ent-

Digitized by Google

stehen lassen, sondern muss zur Aufklärung der Verworrenheit des gegebenen Begriffs ihn analysiren.

Nehmen wir hierzu noch die Erklärung I. 172: „Die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff", so wird kein Zweifel mehr darüber bestehen, dass Kant von jeher Vorstellung und Begriff nicht unterschieden hat. Hiermit ist aber dasjenige gewonnen, was wir brauchen: eine der empiristischen wie der kriticistischen Periode gemeinsame Ansicht, welche den Umschwung der philosophischen Ueberzeugung wenigstens theilweise innerlich vermittelt hat. Freilich ist die psychologische Ansicht des Kriticismus im Einzelnen oft stark beeinflusst durch den Zweck, welchem sie zu dienen hat, wodurch aber gerade der unlösliche Zusammenhang der kritischen „Theorie der Erfahrung" mit ihrer psychologischen Grundlage in ein um so helleres Licht gesetzt wird. In dieser Richtung hat die Schopenhauersche Kritik der Kantischen Philosophie entschieden ungünstig gewirkt.

Es ist begreiflich, dass Schopenhauer nicht mehr im Stande war, den grundlegenden Theil des Kriticismus seiner Entstehung nach unbefangen zu kritisiren, nachdem er selbst für sein System einen Theil der kritischen Resultate als Grundlage angenommen, den andern verworfen hatte, ein Verfahren, in welchem ihm die modernen Kantianer gewöhnlich gefolgt sind. Dem gegenüber ist es von entscheidender Wichtigkeit zu erkennen, dass die Lehren des Kriticismus ein in sich geschlossenes und untheilbares Ganzes bilden, welches als solches entweder angenommen oder verworfen werden muss. Schopenhauer aber, wie auch die meisten Neuern benutzen die Bekämpfung Hume's durch Kant, um den Empirismus zu widerlegen, wiewohl diese Bekämpfung von Voraussetzungen ausgeht, welche Schopenhauer nicht mehr zu den seinigen machen konnte, weil er sie durch seine Kritik der Kantschen Psychologie aufgehoben hat. Sein Interesse musste daher darauf gerichtet sein, den Zusammenhang des Kriticismus mit der Psychologie

Digitized by Google

Kants möglichst zu verdecken, und dies ist ihm auch insoweit gelungen, dass Viele bei ausdrücklicher Verwerfung der psychologischen Grundlage zwar nicht das gesammte Resultat, aber doch das principiell Entscheidende der Kantischen Doktrin annehmen, ohne neue, über Kant hinausgehende Gründe dafür beizubringen. Deshalb bildet das Cohen'sche Werk: „Kants Theorie der Erfahrung" einen entschiedenen und dankenswerthen Fortschritt für das tiefere Verständniss und die nur auf Grund desselben mögliche Beurtheilung des Kriticismus. Cohen's Arbeit hat die strenge Folgerichtigkeit und die systematische Ableitung der kriticistischen Lehren aus dem vorausgesetzten Princip erwiesen; dabei hat sie fortwährend Gegner zu bekämpfen, welche theils einzelne Punkte angreifen, theils die formale Richtigkeit der Ableitung bestreiten. Indem Cohen diese überwindet, hat er die hypothetische oder formale Wahrheit des Kriticismus dargethan, ohne auf die Frage nach der materialen Wahrheit desselben überhaupt näher einzugehen. Nur aus einzelnen Aeusserungen ist zu ersehen, dass Cohen an die materiale Wahrheit des Kriticismus nicht glaubt. Diese steht und fällt mit der Wahrheit der psychologischen Grundlage. —

Die Hume'schen Angriffe auf die analytische oder apriorische Ableitung der Wirkung aus der Ursache hatten einst auf Kant so stark gewirkt, dass er sehr geneigt war, alle Metaphysik als „Träume" zu verwerfen, soweit es sich um das vermeinte aprıorische Wissen aus den Ursachen handelte. Als nun aber Hume mit der Durchführung des Empirismus Ernst machte, indem er die Existenz der Glaubensobjekte bestritt, da untersuchte Kant nicht, ob der Empirismus oder der Inhalt des Glaubens begründet wäre, sondern nachdem er ihre Unvereinbarkeit erkannt hatte, gab er den Empirismus auf, um den Glauben zu retten, wie aus der Vorrede zu den Proleg. klar hervorgeht: „Der scharfsinnige Mann (Hume) sah blos auf den negativen Nutzen, den die Mässigung der übertriebenen Ansprüche der spekulativen Vernunft haben würde, um soviel endlose und ver-

Digitized by Google

folgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht gänzlich verwirren, aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann." Damit aber, dass Kant die Aufhebung der Metaphysik durch Hume nicht anerkennen wollte, hatte er noch keine Gründe zu ihrer Wiederherstellung gewonnen, und war nun in der nöthig gewordenen Entdeckung dieser Gründe nicht eben glücklich: „Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann." Hume hatte aber ausdrücklich erklärt, dass abgesehen von den unmittelbaren Wahrnehmungen und ihren Reproduktionen die Causalität das einzige Mittel sei zu schliessen, also zum Wissen zu gelangen. Hiermit theilte er vollkommen die Auffassung des Dogmatismus, welcher ja unter apriorischem Wissen notorisch nichts anderes verstand, als die Ableitung der Wirkungen aus den Ursachen. Dieses einzige apriorische Wissen genügt der alten Metaphysik vollständig und in jeder Beziehung; alles erscheinende Sein betrachtet sie als Wirkung, die durch den Zug der endlichen Ursachen sicher auf die erste unendliche Ursache, Gott, zurückführt.

Damit war aber Alles mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewusst, begriffen und erklärt. Bei dieser unzweifelhaften Auffassung der alten Metaphysik vom apriorischen Wissen, welcher Hume getreulich folgte, gehörte zu der obigen Behauptung Kants von vornherein die starke Voreingenommenheit einer längeren Vertrautheit mit den eigenen Antworten auf Fragen, welche Niemand als Kant selbst gestellt hatte und vor ihm stellen konnte. Er „stellte nun den Einwurf Hume's allgemein vor"; wie er dies konnte, fragt man vergeblich, da gar keine andere analytischen oder apri-

Digitized by Google

orischen Verstandeshandlungen von der alten Metaphysik angenommen wurden, gegen welche ein Einwurf gerichtet werden konnte. Durch diese Verallgemeinerung fand nun Kant, „dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe.“ Damit hatte er die apriorische Verknüpfung gewonnen, welche er gegen Hume nöthig zu haben glaubte, aber noch nicht die Aufhebung des Wissens, durch welches der Hume'sche Empirismus dem Inhalte des Glaubens so gefährlich geworden war. Diesen letztern Theil seiner Absicht erreichte Kant, indem er zu den apriorischen Verknüpfungen noch die apriorischen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, hinzufügte, deren Absonderung „ihm so viel Nachdenken gekostet hatte“. So überwand er den „gefährlichen“ Skepticismus Hume's durch eine Metaphysik, welche freilich als die vollendete Skepsis bezeichnet werden müsste, wenn sie nicht die negative Vorbereitung wäre, welche die Einführung der von Hume bestrittenen Glaubensobjekte auf anderm Wege sichert; oder wie Kant selbst in der Vorrede zu den Proleg. mit einem höchst signifikanten Gleichniss sagt, die Kritik der reinen Vernunft giebt dem Schiff, welches Hume auf den Strand des Skepticismus gesetzt hatte, einen Piloten, der mit allem Nöthigem versehen, das Schiff sicher führen könne, „wohin es ihm gut dünkt“. Diese Erklärung lässt an Deutlichkeit auch nicht das Geringste zu wünschen übrig und ist ein weiterer Beleg dafür, dass Kant stets die ihm bereits feststehenden Resultate der Kritik der praktischen Vernunft mit denen der Vernunftkritik als solidarisch verbunden betrachtete und nur durch diese Verbindung die Metaphysik neu begründet zu haben glaubte. Denn die Vernunftkritik ist ihren Ergebnissen nach das direkte Gegentheil wenigstens der alten Metaphysik, indem sie zwar eine neue Form schafft, dafür aber allen und jeden Inhalt radikal aufhebt. Dass dies keine Begründung

Digitized by Google

der Metaphysik im Sinne des Dogmatismus war, ist leicht einzusehen.

Die alte Metaphysik war weit entfernt, den Formen Allgemeinheit und Nothwendigkeit diejenige Bedeutung beizulegen, welche sie durch die Vernunftkritik erhalten haben. Was zunächst die Allgemeinheit betrifft, so handelte es sich seit Aristoteles um die objective, welche alle einzelnen Fälle unter sich befassen soll. Diese Allgemeinheit hatte bereits Aristoteles, durch die Erfahrung genöthigt, dahin modificirt, dass er auch das als Objekt des philosophischen Wissens bezeichnete, was meistens geschieht. Leibniz sprach sich in ganz ähnlichem Sinne aus, indem er sagte: „die Vernunft allein kann sichere und gewisse Regeln geben; sie macht die nöthigen Ausnahmen." Ausserdem lehrt Leibniz wie Berkeley, dass die mathematischen Wahrheiten einzelne seien, stellt sie aber ausdrücklich als Typus der nothwendigen Wahrheiten auf. Im Ganzen tritt die Allgemeinheit im Dogmatismus hinter der Nothwendigkeit durchaus zurück, da die nothwendigen Erkenntnisse gerade das Wesen des Dogmatismus ausmachen. Doch handelt es sich dabei nicht um das Formale des Begriffes Nothwendigkeit, sondern vielmehr um die konkreten Objekte der nothwendigen Wahrheiten, in letzter Instanz um das schlechthin nothwendige Wesen. Jene Wahrheiten sind nothwendig als getreue Spiegelbilder der nothwendig existirenden Objekte, deren Beschaffenheit allein bewirkte, dass die nothwendigen Wahrheiten so hoch über die empirischen gestellt wurden. Man verdeckte sich damit künstlich die Unsicherheit des Wissens von den transscendenten Objekten. Hätte der Dogmatismus eine empirische Erkenntniss vom nothwendigen Wesen etc. gehabt, so würden die nothwendigen Wahrheiten niemals so stark in den Vordergrund getreten sein. Denn es liegt, wie bei allen, so auch bei den Glaubensobjekten in der Natur der Sache, dass die Erkenntniss des Inhaltes und Wesens stets die Hauptsache, das eigentliche Ziel des Erkennens bildet,

Digitized by Google

und dass daher, wo es sich um die Alternative handelt, entweder Erkenntniss des Wesens ohne Nothwendigkeit, oder diese ohne jene zu erreichen, die Wahl nicht zweifelhaft sein wird. Es braucht nur Jemand sich etwas zu besinnen, ob er die Erkenntniss Gottes oder des Wesens der Dinge auf empirischem oder „zufälligem" Wege, oder eine apriorische und nothwendige Erkenntniss wählen wird, welche ihm die Möglichkeit jenes Inhaltes der alten Metaphysik ein für allemal abschneidet. Wir würden die Ekstase der Neuplatoniker wie die intellektuelle Anschauung Schellings oder jede andere Art mystischer Erkenntnissweise, sobald sie nur das leistet, was sie verspricht, gewiss nicht von der Metaphysik als unberechtigt abweisen, weil sie nur „zufällige" Erkenntnisse gewähren. Denn in jedem Falle entscheidet der Inhalt und nicht die Form.

Ueber diese einfache Sachlage konnte Kant sich nicht so sehr täuschen, dass er seine Begründung von Allgemeinheit und Nothwendigkeit ohne den Inhalt, welchen die Kritik der praktischen Vernunft lieferte, für Metaphysik hätte halten sollen. Zudem erklärt er selbst an vielen Stellen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit für die eigentlichen Objekte der Metaphysik. Wir werden daher in der Verbindung der beiden Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft die Kantische Metaphysik zu finden haben. Die Trennung von Form und Materie, welche den ckarakteristischen Grundzug des Kriticismus überhaupt bildelt, tritt hier in eigenthümlicher Weise zu Tage: die Kritik der reinen Vernunft stellt die Metaphysik der Form des Wissens nachher, indem sie Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt, hebt aber den Inhalt der Metaphysik, die Erkenntniss der Objekte, gänzlich auf; die Kritik der praktischen Vernunft bringt den verlorenen Inhalt wieder, soweit er für die alte Metaphysik und Kant Werth hatte, aber nicht in der Form des Wissens. So ergänzen sich beide durch die Verbindung von Inhalt und Form. —

Die Kritik der reinen Vernunft hat es ausschliesslich mit der

Digitized by Google

Form der Erkenntnisse zu thun, und benutzt dieselbe, um den Inhalt insoweit aufzuheben, als er eben durch die subjektive Zuthat der Form unerkennbar wird. Dazu gelangt sie aber nicht ohne erhebliche Subreptionen. Der Gedankengang der Einleitung ist in der ersten wie in den übrigen Auflagen gleichmässig folgender: dem zeitlichen Anfang nach ist die Erfahrung, d. h. hier die sinnliche, vom Verstand bearbeitete Wahrnehmung das Erste in aller Erkenntniss, keineswegs aber die einzige Quelle derselben, denn strenge (objektive) Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit stammen nicht aus der Erfahrung; also sind wir im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori. Diese Schlussfolgerung ist nun ganz richtig, sobald, abgesehen von der Mathematik, darunter verstanden wird: wir benutzen gewisse Sinneserfahrungen als die Grundlage zu über sie hinausgehenden Urtheilen, welchen wir eine Ausdehnung und Gültigkeit geben, die in den Objekten allein nicht begründet ist. Hier drängen sich nun zwei Fragen auf: 1., sind wir berechtigt, über die Erfahrung in dieser Weise hinauszugehen, haben wir in dieser subjektiven Zuthat eine Quelle der Wahrheit oder der Täuschung? 2., Woher stammt jene Verallgemeinerung und Nothwendigsetzung? Wäre die Kantische Antwort auf die zweite Frage richtig, so würde es nun Sache der Erkenntnisstheorie sein, je nach der Beantwortung der ersten Frage diese subjektiven Formen entweder als Erkenntnissmittel anzuerkennen oder sie als Quellen der Täuschung von der Erkenntniss abzuweisen. Da Kant nun aber das Wissen aufheben wollte, so proklamirte er seine Formen, ohne nach der Berechtigung ihrer Anwendung über die Erfahrung hinaus zu fragen, als die eigentliche und alleinige Quelle der Metaphysik. Dabei misst er mit zweierlei Mass, indem er die Formen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die ja doch die Erfahrung überschreiten, ohne Weiteres als gültig voraussetzt, dagegen allen die Erfahrung überschreitenden Inhalt von vornherein vom Gebiete des Wissens ausschliesst. Dies ist um so unzulässiger, als es sich

Digitized by Google

bei der objektiven Allgemeinheit um mehr als die blosse Form handelt, nämlich geradezu um eine Aenderung des Inhaltes; wenn das Subjekt von vielen einzelnen Fällen auf alle schliesst, so hat es damit einen die Erfahrung überschreitenden Inhalt „a priori" gesetzt. Sobald man nun dies ohne Weiteres gut heisst, weil jenem Akte eine subjektive oder apriorische Form zu Grunde liegt, so begiebt man sich des Rechtes andere Ueberschreitungen der Erfahrung zu verwerfen, um so mehr, da ja in beiden Fällen nach Kant eine apriorische Anlage dazu veranlasst. Daher gilt von beiden Arten der Ueberschreitung der Erfahrung, was Kant nur von den Objekten der alten Metaphysik ausspricht, dass gewisse Erkenntnisse das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben. Denn dem Inhalte des Begriffs Alle kann gewöhnlich in der Erfahrung kein entsprechender Gegenstand gegeben werden.

Hat man den Boden der Erfahrung einmal verlassen und „auf Grundsätzen, deren Ursprung man nicht kennt, ein Gebäude errichtet", ohne eine Bürgschaft für die Richtigkeit dieser Grundsätze zu haben, so nützt es Einem auch ganz und gar Nichts, zu wissen, woher jene von Kant sogenannten „Erkenntnisse" stammen. Denn es sind eben keine Erkenntnisse, sondern ungewisse Annahmen a priori. „Welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen", kann nur a posteriori, d. h. durch nachträgliche Bestätigung oder Nichtbestätigung ausgemacht werden; dies gilt naträglich auch von der objektiven Allgemeinheit und der „inneren" Nothwendigkeit, soweit die letztere nicht auf analytischen Urtheilen beruht.

Wenn nun die Analogie der Mathematik, wie Kant selbst sagt, fälschlich dazu verleitet, auch in der Metaphysik ein inhaltliches a priori ohne Weiteres als gültig anzunehmen, so ist das Nämliche auch bei der objektiven Allgemeinheit der Fall, da die

Digitized by Google

mathematischen Erkenntnisse nach Kant „von ganz verschiedener Natur sind."

Ebenso richtig lehrt Kant, dass analytische Urtheile a priori nicht die Berechtigung geben, synthetische Urtheile a priori zu fällen; nur fällt er sogleich in das der ganzen Vernunftkritik zu Grunde liegende Vorurtheil zurück, die Berechtigung zu synthetischen Urtheilen sei dann gewonnen, wenn man wisse, woher, d. h. aus welcher subjectiven Quelle, diese Urtheile stammen.

Die nun folgende Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen zeigt deutlich den naiven psychologischen Standpunkt, von welchem allein sie überhaupt möglich war.

„Alle Körper sind ausgedehnt", ist ein analytisches Urtheil, denn im Begriff des Körpers wird die Ausdehnung mitgedacht. Dagegen: „alle Körper sind schwer", ist ein synthetisches Urtheil, weil im Begriff des Körpers die Schwere nicht liegt. Hierzu giebt Kant die nicht misszuverstehende Erläuterung: „dass ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der a priori feststeht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewusst werden kann, welche mich Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädikat der Schwere gar nicht einschliesse, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem ich also noch an dem Theile ebenderselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann.

Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniss, und indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers

Digitized by Google

abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge also diese als Prädikat zu jenem Begriffe synthetisch hinzu. Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewohl nur zufälliger Weise, gehören."

Der letzte Theil dieser Erörterung würde den Inhalt des ersten Theils geradezu aufheben, wenn nicht die schwankende Ansicht Kant's von der Erfahrung eine Vermittelung zwischen beiden Theilen wenigstens mit einigem Scheine ermöglichte. Zuerst heisst es, dass man, bevor man zur Erfahrung geht, schon den fertigen Begriff hat; hier bedeutet Erfahrung offenbar die Anwendung eines solchen Begriffs im Urtheile auf Gegenstände. Aus diesem fertigen Begriffe gewinnt man nun analytisch seine Merkmale, wodurch man zugleich ein nothwendiges Urtheil fällt. Plötzlich aber fällt es Kant ein, auf die Erfahrung zurückzugehen, von welcher jener Begriff des Körpers abgezogen war; diese Erfahrung ist also eine ganz andere als jene, welche der Analyse des Begriffs nachfolgt, offenbar die sinnliche Wahrnehmung. Diese doppelte Erfahrung giebt nun ein Mittel an die Hand, nach Belieben jederzeit analytisch und synthetisch zu urtheilen; das erstere kann natürlich immer geschehen, das zweite sichert man sich durch einen Kunstgriff. Man nimmt nämlich nicht alle Merkmale, selbst solche nicht, welche wie im obigen Beispiel das der Schwere, jederzeit mit den übrigen verknüpft sind, in den Begriff auf, und fügt später die fehlenden Merkmale synthetisch hinzu, natürlich durch Erfahrung, weshalb die Verbindung der Schwere mit dem Körper zufällig erscheint, während die Verbindung der Ausdehnung mit ihm nothwendig ist. Durch die letztern Bestimmungen erhält

Digitized by Google

man zugleich eine genügende Einsicht in das Wesen der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, wie es Kant auffasst; auch diese macht er vom Belieben des Subjekts abhängig. Dieses verknüpft nämlich nicht die Merkmale, welche sich jederzeit zusammenfinden, zum Begriff, sondern greift beliebig einige heraus, und findet nun durch Analyse des also gebildeten Begriffs, dass jene Merkmale nothwendig mit dem Begriff verbunden sind, „was die Erfahrung nicht einmal lehren würde." Hingegen sind die Merkmale, welche dem Subjekt in die Begriffsbildung aufzunehmen nicht beliebt, zufällig mit dem Begriff verbunden. Dass der Ausdruck „Belieben" durchaus am Platze ist, zeigt die Auswahl der von Kant beigebrachten Merkmale; wenn man die Undurchdringlichkeit als nothwendiges Merkmal in den Begriff des Körpers aufnimmt, so fehlt jeder sachliche Grund, die Schwere nachträglich mit dem fertigen Begriff zu verbinden. Mit dem Belieben fällt nun auch jeder Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile in Bezug auf Nothwendigkeit und Zufälligkeit fort. Hat man, wie es die Natur der Sache erfordert, den Begriff durch alle Merkmale bestimmt, welche jederzeit sich zusammenfinden, so hat man eine Synthesis a posteriori vollzogen. Wie nach dieser Entstehung des Begriffes deutlich, bilden alle Merkmale zusammen den Inhalt des Begriffes, was formell logisch betrachtet ein identisches Urtheil ist: der Begriff ist gleich der Summe seiner sämmtlichen Merkmale und diese Summe ist gleich dem Begriff; deshalb kann man nun „a priori" den Inhalt des Begriffs durch seine Merkmale ausdrücken. Die vielbetonte Apriorität kommt also wie immer darauf hinaus, dass man eine Erfahrung, die man bereits gemacht hat, nicht noch einmal zu machen braucht.

Das Ergebniss dieser Zergliederung des angeblichen Unterschiedes zwischen Analysis und Synthesis erscheint einem Kant gegenüber hart, aber der klare Wortlaut seiner Ausführungen lässt keine andre Auffassung zu. Indessen würde damit gegen die Exi-

Digitized by Google

stenz synthetischer Urtheile a priori noch nichts entschieden sein, weshalb Kants Beispiele für diese im Einzelnen zu prüfen sind.

Die allgemeine Behauptung der Apriorität der mathematischen Urtheile, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, wird später betrachtet werden.

Kant erklärt den Satz, dass $7+5=12$ sei, für ein synthetisches Urtheil a priori. Hierbei ist vor Allem zu bemerken, dass die Anordnung des Subjektsbegriffes $(7+5)$ und des Prädikatsbegriffes in diesem Satze so sehr ausserhalb der Analogie mit allen andern von Kant selbst gegebenen Beispielen steht, dass die allgemeine Beweiskraft, welche er doch haben soll, von vornherein gänzlich verloren geht. In allen übrigen Beispielen ist das Subjekt der Urtheile ein Begriff, das Prädikat eine Einzelvorstellung oder ein einzelnes Merkmal dieses Begriffes. Begreiflicherweise ist nun auch dieses Verhältniss zwischen Subjekt und Prädikat das einzige, aus welchem durch Zergliederung des Subjektsbegriffes analytische Urtheile a priori gefällt werden können. Denn wo eine Zergliederung stattfinden soll, müssen stets mehrere Glieder vorhanden sein in einer gedachten Einheit, aus welcher eben ein oder mehrere durch Analyse im Prädikat hervorgehoben werden. Prüft man nun unter diesem Gesichtspunkt den Satz $7 + 5 = 12$, so ist hier die Zahl 12 dasjenige, was dem Begriffe, die Zahlen $7 + 5$ dasjenige, was den Einzelvorstellungen oder Merkmalen entspricht; 12 musste also Subjekt, $7 + 5$ Prädikat werden, und nun wäre zu untersuchen, ob sich durch Analyse des Begriffes 12 die beiden Theilvorstellungen 7 und 5 ergäben. Damit verhält es sich nun so wie mit jedem andern Begriff; nachdem er synthetisch gebildet ist, ergeben sich durch Umkehr der Glieder die einzelnen Merkmale von selbst: $11 + 1 = 12$, $12 = 11 + 1$, $10 + 2 = 12$, $12 = 10 + 2$ etc. Dass man aber aus $7 + 5$ auf analytischem Wege den Begriff 12 bilden solle, ist von vornherein ein unbilliges Verlangen, welches man nur stellen kann, wenn man nicht weiss, oder ignorirt,

Digitized by Google

dass überhaupt alle Begriffe ohne Ausnahme synthetisch gebildet werden.

Indem wir den Satz 7 + 5 für ein synthetisches Urtheil erklärten, könnte es scheinen, als ob wir damit gerade das zugegeben hätten, worauf es Kant ankommt. Indessen ist für diesen jenes Urtheil ein synthetisches, weil zum Begriff noch die Anschauung hinzukommen muss. Dies ist der principielle Irrthum. Der vorkritische Kant erklärte vollkommen richtig: „Die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter dem Zeichen in concreto", d. h. die konkrete, einzelne Bestimmung hat zugleich allgemeine Gültigkeit, oder Anschauung und Begriff fallen zusammen; der Begriff enthält nichts anders als die Anschauung, diese nichts anderes als der Begriff, natürlich soweit es sich nicht um Gattungsbegriffe mit ihren verschiedenen Arten, sondern um die Arten und die unter sie fallenden Einzelexemplare handelt. Der Begriff des gleichseitigen Dreiecks enthält nicht mehr und nicht weniger, als jedes einzelne gleichseitige Dreieck; ebenso ist der Begriff 12 nichts anderes als die angeschauten 12 Einheiten. Es ist daher nicht eine Verbindung von Anschauung und Begriff, welche die Addition von 7 + 5 bewirkt, sondern es ist einzig und allein die Anschauung. Dass diese bei grösserer Uebung im Rechnen mit kleinen Zahlen nicht mehr erforderlich ist, kommt schon deshalb nicht mehr in Betracht, weil bei grössern Zahlen die Anschauung sofort wieder zu Hülfe genommen werden muss.

Dasselbe gilt nun auch von dem geometrischen Beispiele Kant's: Die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten. Der Begriff der geraden Linie enthält genau dasselbe, wie die Anschauung der geraden Linie, sodass die Wahrheit des Satzes in letzter Instanz auf die Anschauung zurückgeführt werden muss. Uebrigens erklärt Kant in der Vernunftkritik das Zuhilfenehmen der Anschauung zum Begriff für nöthig, während er in der ent-

Digitized by Google

sprechenden Stelle der Proleg. meint, dass zur Anschauung der Begriff hinzukommen müsse.

Auf der dargelegten Eigenschaft der mathematischen Wahrheiten beruht nun auch ihre Nothwendigkeit. Indem Anschauung und Begriff, Einzelnes und Allgemeines sich vollständig decken, ist natürlich für Jeden, der dies erkannt hat, die untrügliche Gewissheit gegeben, dass das, was von einer Figur gilt, von allen Figuren derselben Art gelten muss. Die Erfahrung bleibt dabei gänzlich aus dem Spiele, und zwar aus dem Grunde, weil hier der Verstand „Urheber der Erfahrung" ist, in dem Sinne, dass die Erfahrung als sinnliche oder geistige Anschauung, als „Construktion der Begriffe" stets von dem abhängig bleibt, was ein für allemal vom Verstande festgesetzt ist. Die mathematische Erfahrung hat deshalb mit der gewöhnlichen Erfahrung gar nichts gemein als das Eine, dass sie Gegenstand der Anschauung ist: diese Anschauung hat aber eine ganz verschiedene Gültigkeit. Die mathematische Anschauung ist von vornherein bestimmt durch den Begriff, mit dem sie jederzeit identisch bleiben muss, wenn sie überhaupt brauchbar sein soll. Wenn Jemand mit der Behauptung ankäme, er hätte einen feststehenden mathematischen Satz durch Erfahrung d. h. Anschauung widerlegt, so würde kein Sachverständiger einen Augenblick zweifeln, dass diese Anschauung, weil dem Begriffe inkongruent, die Ursache jener vermeintlichen Entdeckung gewesen sei, welche sofort in Nichts zerfallen muss, sobald die Anschauung dem Begriffe adäquat ist oder vielmehr gedacht wird, und nun die mathematischen Operationen auf der Grundlage dieser gedachten, begrifflichen, und nicht der in die sinnliche Wahrnehmung fallenden, wirklichen Anschauung vollzogen werden. In seiner vorkritischen Periode urtheilte Kant über diesen diametralen Gegensatz der mathematischen zu den philosophischen Wahrheiten ganz richtig, abgesehen von seiner falschen Psychologie, die ihn statt der Anschauung den Begriff als gegeben voranssetzen liess; „die Mathematik erschafft ihre Begriffe

Digitized by Google

durch willkürliche Synthesis", d. h. ihre Begriffe hängen nicht von einer gegebenen Anschauung ab, sondern diese Anschauung wird ihrem begrifflichen Inhalt nach, der dabei allein in Frage kommt, ebenso erschaffen wie der Begriff, weil beide ganz und gar zusammenfallen. Die Philosophie erschafft sich zwar ihre Begriffe ebenfalls selbst, aber nicht willkürlich, sondern in steter Abhängigkeit von einer „gegebenen" Anschauung, über welche sie keine Macht hat, von allen „Begriffsdichtungen" natürlich abgesehen.

Diese principielle Verschiedenheit der mathematischen und philosophischen Erkenntnisse, die nicht in der Natur des erkennenden Subjekts, sondern in den Objekten begründet ist, nimmt der Analogie der Mathematik jede Beweiskraft für die Philosophie, weil eben diese Analogie in Wahrheit gar nicht existirt. Ebenso schwindet, wenn unsere Erklärung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der mathematischen Sätze richtig ist, jede Veranlassung, diese Thatsache auf besondere subjektive Formen zurückzuführen. Auch wird die Frage hinfällig: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?, soweit es sich um die Mathematik handelt. Von den noch von Kant beigebrachten Beispielen für synthetische Urtheile a priori wird später ausführlich die Rede sein; für jetzt genügt es zu bemerken, dass für sie dasselbe gilt, was oben von der objektiven Allgemeinheit überhaupt gesagt wurde: soweit sie wirklich rein apriorisch sind, können sie nicht auf Gültigkeit Anspruch erheben, welche niemals anders als auf Grund der Erfahrung gewonnen wird.

Nach allem Diesem erscheint es lediglich als ein Machtspruch Kant's, wenn er sagt: „In der Metaphysik sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein." Von seinem Standpunkt aus giebt es freilich eine Begründung dieses Dekretes: weil ihm die Metaphysik in der Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufgeht, soweit es sich nicht um Gott, Freiheit und Unsterblichkeit handelt, also keinen Inhalt hat, deshalb muss die metaphysische Erkenntniss jener Formen durch synthetische Urtheile a priori er-

Digitized by Google

folgen. Das Sonderbare dabei bleibt nur immer, dass Kant selbst einige Bedenken hinsichtlich der Zuverlässigkeit seiner apriorischen Erweiterung der metaphysischen Erkenntnisse gehegt hat; so heisst es in dem ersten Abschnitte der ersten Auflage der Vernunftkritik: „Denn, wenn man aus den Erfahrungen auch Alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig, die gänzlich unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, dass man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als blosse Erfahrung lehren würde."

Diese oder eine entsprechende Bemerkung fehlt in den übrigen Auflagen. Noch weit auffallender ist eine Stelle aus dem zweiten Abschnitt des dritten Hauptstückes von dem transscendentalen Ideal, die in allen Auflagen steht: „Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden." Hier erscheint auf einmal die richtige Erklärung für die unbefugte Annahme der objektiven Allgemeinheit zugleich mit der unbedingten Verwerfung der letztern: wieder das doppelte Mass, mit dem Kant Form und Inhalt misst. —

An dieser Stelle erscheint es angemessen, die Argumente zu prüfen, mit welchen F. A. Lange in der 2. Auflage der Gesch. d. Mat. II. S. 12 ff. dem Kriticismus neue Stützen zu geben unternimmt. Wie zu erwarten, nimmt Lange auch der kritischen Philosophie eine durchaus selbständige und scharf prüfende Stellung ein; freilich geschieht es dadurch mit innerer Nothwendigkeit, dass er allmälig fast die ganze Grundlage des Kriticismus aufhebt, während er ihn im Ganzen wenigstens seinen Resultaten nach festzuhalten bemüht erscheint.

Soweit Lange die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der ma-

Digitized by Google

thematischen Sätze als einen genügenden Beweis für ihre Apriorität betrachtet, gilt auch gegen ihn das oben Gesagte, wonach eben diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit lediglich aus der Natur der mathematischen Objekte zu erklären ist. Ein von Kant nicht beigebrachtes Argument für die apriorische und synthetische Natur der arithmetischen Sätze findet sich bei Lange, indem er die sofort sich einstellende Ueberzeugung von ihrer Anwendbarkeit auf alle Körper ohne Ausnahme geltend macht. Dass jeder logisch Geschulte, sobald ihm die Natur der arithmetischen Wahrheiten klar geworden ist, diese Ueberzeugung haben wird, dagegen ist wohl nichts einzuwenden. Hingegen lehrt die Erfahrung in den Elementarschulen, dass die Verbindung anderer Gegenstände mit denselben Zahlen häufig genug bei Anfängern im Zählen ganz andere Resultate des Zählens ergiebt. Nachdem der Satz $7 + 5 = 12$, in dieser abstrakten Fassung längst geistiges Eigenthum geworden zu sein scheint, genügt die Hinzufügung konkreter Bestimmungen, um die Kinder sofort an jener allgemeinen und nothwendigen Wahrheit irre werden zu lassen. Kant würde vielleicht, wenn anders die Analogie seiner Bestimmungen über Analysis und Synthesis bei der Begriffsbildung diese Vermuthung zu einer wenigstens einigermassen begründeten stempeln kann, sich damit begnügen, dass Jeder, der die Natur der arithmetischen Wahrheiten vollkommen klar durchschaut hat, a priori von ihrer Anwendbarkeit auf alle Erfahrungsgegenstände überzeugt ist; für den korrektern psychologischen Standpunkt Lange's genügt das natürlich nicht. Wenn er daher resumirend bemerkt S. 16: „Die Erkenntnisse a priori entwickeln sich im Menschen ebenso gesetzmässig und aus seiner Natur heraus, wie die Erkenntnisse aus Erfahrung. Sie bezeichnen sich einfach dadurch, dass sie mit dem Bewusstsein der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden, und also ihrer Gültigkeit nach von der Erfahrung unabhängig sind," so wird er Angesichts der von uns beigebrachten, empirisch feststehenden, ausserdem leicht zu konsta-

tirenden Thatsache, seiner Behauptung nur noch partikuläre Gültigkeit beilegen können. Denn die Anfänger lernen die Allgemeinheit der Anwendung der Zahlen notorisch auf dem Wege der Induktion kennen, welche durch die in der Organisation wurzelnden Analogieschlüsse bald zur Allgemeinheit führt.

Uebrigens wollen wir, auf die Gefahr hin, den „einseitigen" Aprioristen, zu welchen wir Lange nicht zählen, noch mehr schätzbares Material zu liefern, eine bisher noch nicht herangezogene Analogie beibringen, welche vielleicht Licht über die eigentliche Natur der „apriorischen" Wahrheiten verbreitet. Um die Entrüstung, welche so leicht statt der Gründe in solchen Fällen sich einstellt, von vornherein abzuwehren, bemerken wir, dass diese Analogie sich lediglich auf das rein Formale, Allgemeinheit und Nothwendigkeit, bezieht. Wir behaupten von den musikalischen Wahrheiten der Harmonie, Dissonanz etc., dass sie allgemeine und nothwendige Geltung haben und ebenso auf alle Töne ohne Ausnahme anwendbar sind, was nach der Analogie der Mathematik genügen würde, sie für apriorisch zu erklären. Man würde sie nach Kant's Verfahren hinsichtlich der arithmetischen Sätze auch für synthetisch erklären müssen; dass C und G eine Consonanz ergeben, folgt nicht aus der Verbindung beider oder aus ihrem Begriffe, sondern man muss das Gehör zu Hülfe nehmen, um dies einzusehen. Es wäre nun von Interesse zu erfahren, ob ein principieller Unterschied zwischen der mathematischen und musikalischen Allgemeinheit und Nothwendigkeit stattfindet, und wenn dies nicht der Fall sein sollte, ob dann beide aus der Natur der betreffenden Objekte herzuleiten oder subjektiven Ursprunges sind. —

Was Lange im Allgemeinen gegen die Auffassung Mill's von den mathematischen Sätzen bemerkt, trifft unsern Standpunkt nicht; nur seine an den Ursprung der Nothwendigkeit sich anknüpfenden Erörterungen nöthigen uns zu einer Klarstellung dessen, was unter Empirismus zu verstehen ist. Mill bestreitet die Nothwendigkeit

Digitized by Google

durch den Nachweis, dass man schon oft etwas für undenkbar gehalten, was sich als wahr herausstellt, oder umgekehrt für nothwendig, was man später als groben Irrthum erkannt hat. Lange bemerkt hierzu S. 19: „Gerade hier aber liegt vielmehr der schwächste Punkt des ganzen Empirismus. Sobald nämlich bewiesen wird, dass unser Bewusstsein von der Nothwendigkeit gewisser Erkenntnisse zusammenhängt mit unserer Ansicht von der Natur des Erkenntnissvermögens, so ist der Hauptpunkt endgültig gegen den einseitigen Empirismus entschieden, es mag nun noch soviel darin geirrt werden, dass man eine Annahme aus dieser Natur des Erkenntnissvermögens ableitet."

Was Lange hier zuerst Empirismus überhaupt, später einseitigen Empirismus nennt, dürfte wohl richtiger und auch in Uebereinstimmung mit seiner eigenen Auffassung als naiver Realismus zu bezeichnen sein, d. h. als diejenige Ansicht, welche alle Erkenntnisse als getreue Spiegelbilder der Objekte betrachtet, welche letztere daher ihrem Wesen nach, wie sie unabhängig vom erkennenden Subjekt existiren, erkannt werden. Diesen Standpunkt aber mit dem Empirismus zu identificiren, dazu fehlt jeder Grund; vielmehr hat man unter dem letztern diejenige philosophische Ueberzeugung zu verstehen, welche alle Erkenntniss, d. h. jede wahre Einsicht aus der unmittelbaren Erfahrung und der auf Grund derselben gezogenen Schlüsse, dem immanenten Denken herleitet, jede Möglichkeit einer Erkenntniss aber auf anderem Wege bestreitet. Wie aber die unmittelbare Erfahrung beschaffen ist, wieviel davon dem Objekte, wieviel dem Subjekte angehört, darüber bestimmt der Empirismus nichts a priori, sondern lediglich auf dem Wege der Erfahrung, wie ja auch Lange selbst sagt, dass Kant, um zu seinem a priori zu gelangen, sich der induktiven Methode hätte bedienen müssen. Ueberhaupt dürfte dieser Empirismus der philosophischen Ansicht Lange's sehr nahe kommen.

Mit diesem Standpunkt verträgt es sich sehr wohl, dass man

Digitized by Google

ebenso wie die Aprioristen diejenigen „Erkenntnisse", welche sich in der unmittelbaren Erfahrung nicht finden, aus der Anlage des Subjekts herleitet. Nur fragt es sich einmal, ob diese subjektive Zuthat die Probe der Erfahrung besteht, sodann aus welcher geistigen Anlage sie stammt. Auch hinsichtlich der Beantwortung dieser beiden Fragen steht Lange dem Empirismus viel näher, als er vielleicht selbst glaubt.

Die Beispiele, welche Lange auf S. 20 bringt, haben gegen den naiven Realismus volle Beweiskraft, schiessen aber etwas über das Ziel hinaus. „Gesetzt ich sehe, dass Contrastfarben eine besondere Lebhaftigkeit gewinnen; dann ist dies zunächst eine Induktion aus wiederholter Erfahrung. Ich kann vermuthen, dass es immer so sein werde, aber ich kann dies nicht wissen. Eine neue unvermuthete Beobachtung kann mir einen Strich durch die Rechnung machen und mich nöthigen, einen andern Oberbegriff für das Gemeinsame in den Erscheinungen zu suchen. Gesetzt nun aber, ich entdecke, dass der Grund meiner Beobachtung in der Beschaffenheit meines Auges liegt, dann werde ich sofort schliessen, es muss in allen Fällen so sein. Um nun völlig klar in der Sache zu sehen, wollen wir einmal annehmen, es sei hierin wieder ein Irrthum; es sei z. B. nicht der Contrast an sich, sondern nur eine in den meisten Fällen mit dem Contrast verbundene Nebenwirkung, was den fraglichen Effekt hervorbringt. Dann kann ich gerade so wie im ersten Falle genöthigt werden, mein Urtheil zu ändern, wiewohl dasselbe im ersten Falle assertorisch, im zweiten aber apodiktisch war. Ich könnte sogar, bevor ich irgend die Ungenauigkeit meiner physiologischen Annahmen entdeckt hätte, durch eine Erfahrungsthatsache genöthigt werden, das vermeintliche Nothwendigkeitsurtheil aufzugeben. — Was ist nun damit bewiesen? Doch wohl sicher nicht, dass meine Annahme der Nothwendigkeit aus der Erfahrung stamme? Ich hätte sie sogar vor aller speciellen Erfahrung machen können. Wenn ich z. B.

Digitized by Google

weiss, dass ein Fernrohr Flecken im Glase hat, so weiss ich, bevor ich es versucht habe, dass diese Flecken auf jedem Gegenstande erscheinen müssen, auf den ich das Rohr richte. Gesetzt nun, ich nehme das Rohr, richte es auf die Landschaft und sehe — keine Flecken! Was dann? Materiell war mein Urtheil falsch, aber die Form der Nothwendigkeit war durchaus der Sachlage entsprechend. Ich kannte den Grund der Allgemeinheit der erwarteten Erscheinung und dies ist genau, was mich zur Anwendung der apodiktischen Form berechtigt hinsichtlich alles Einzelnen, was unter diesen Fall gehört. Ich habe nun vielleicht das fleckige Fernrohr mit einem danebenliegenden reinen verwechselt, oder was ich für einen Flecken im Glase ansah, war ein Schatten, ein Flecken im eigenen Auge, oder was immer: kurz ich habe mich geirrt und war dennoch im Recht, sofern ich überhaupt urtheilen konnte, auch in apodiktischer Form zu urtheilen."

Um die sachliche Richtigkeit dieser höchst klaren Darstellung erschöpfend auch in Lange's Sinn prüfen zu können, müssen wir noch einige Sätze heranziehen, S. 27: „Was die einseitigen Empiristen" (naiven Realisten) „nicht beachten, ist der Umstand, dass die Erfahrung kein offenes Thor ist, durch welches äussere Dinge, wie sie sind, in uns hineinwandern können, sondern ein Prozess, durch welchen die Erscheinung von Dingen in uns entsteht. Dass bei diesem Prozess alle Eigenschaften dieser „„Dinge"" von Aussen kommen und der Mensch, welcher sie aufnimmt, nichts dazu thun sollte, widerspricht aller Analogie der Natur bei irgend welchem Entstehen eines neuen Dinges aus dem Zusammenwirken zweier andern."

Diese unumstösslich richtigen Sätze enthalten den obersten Grundsatz für die Beurtheilung der von Lange beigebrachten Beispiele: jede unmittelbare Erfahrung oder sinnliche Wahrnehmung ist ein Produkt zweier Faktoren, eines objektiven und eines subjektiven. Hiernach stellt sich die Sache doch etwas anders, als Lange

Digitized by Google

annimmt. Wenn der Grund einer Erscheinung in der Beschaffenheit meines Auges liegt, was ich dann als gewiss annehmen muss, sobald ich sicher weiss, dass er in der Beschaffenheit des objektiven Faktors nicht liegt, dann werde ich schliessen, es muss in allen Fällen dieselbe Erscheinung eintreten, vorausgesetzt, dass die Beschaffenheit meines Auges dieselbe bleibt. Hinsichtlich dieser Voraussetzung habe ich aber ganz und gar keine grössere Sicherheit, als für die Annahme, dass ein relativ beharrender oder mit sich identisch erscheinender objektiver Faktor in Zukunft derselbe bleiben wird.

Ich werde daher wohl thun, mit der apodiktischen die hypothetische Form des Urtheils zu verbinden und zu sagen: Wenn das Eine ist, so muss auch immer das Andere sein. Diese hypothetische Allgemeinheit ist ein Specialfall des Gesetzes: Gleiche Faktoren geben gleiche Produkte, und dieses Gesetz lässt sich wieder auf ein logisch-mathematisches Axiom zurückführen. Wenn man nun die Axiome für apriorisch hält, und durch den Hinzutritt konkreter, aus der Erfahrung gewonnener Bestimmungen diese Apriorität nicht als alterirt betrachtet, so könnte man den Satz: „Gleiche Faktoren geben gleiche Produkte", als einen apriorischen ansehen und somit wenigstens die Apriorität der hypothetischen Allgemeinheit aller unter dieses Gesetz zu subsumirenden Specialfälle retten. Indessen ist es für jeden, der nicht das natürliche ungeschulte und unlogische Denken mit dem erst auf Grund der Erfahrung gebildeten Denken zusammenwirft, mindestens wahrscheinlich, dass das erstere, für dessen Herrschaft wir einen ziemlichen Zeitraum annehmen dürfen, keinerlei Axiome gekannt hat, dass diese vielmehr erst wie alle logischen Gesetze aus der Erfahrung abstrahirt sind, wozu allerdings der dem Menschen von Natur innewohnende Hang zur Generalisation mitgewirkt haben mag, sodass auch hier ein Zusammenwirken des objektiven und subjektiven Faktors anzunehmen wäre.

Digitized by Google

Worauf es uns gegen Lange vornehmlich ankommt, ist der Nachweis, dass man dem objektiven wie dem subjektiven Faktor der Erkenntniss das gleiche Recht widerfahren lassen muss. Wenn ich einen Kirchthurm von einem Fenster meines Hauses aus sehe, so kann ich das hypothetisch-apodiktische Urtheil fällen: Wenn das mir erscheinende Objekt, welches Kirchthurm genannt wird, unverändert an seinem Orte bleibt und die Beschaffenheit meiner Augen sich nicht ändert, so werde ich ceteris paribus diesen Kirchthurm immer sehen müssen. Gesetzt nun, ich trete nach einiger Zeit wieder an dasselbe Fenster und sehe den Kirchthurm nicht, trotzdem dass, wie ich aus der Umgebung schliessen kann, kein andrer Gegenstand ihn mir verdeckt, so kann die Ursache ebensowohl in der Veränderung des objektiven wie des subjektiven Faktors liegen. Wo sie in Wirklichkeit zu suchen ist, kann, wie immer, nur empirisch bestimmt werden; vorher, „a priori" giebt es die zwei Möglichkeiten, dass der Kirchthurm nicht mehr da ist, oder dass die Sehkraft meines Auges nicht mehr ausreicht ihn zu erkennen. Dieses einfache Beispiel zeigt, dass man da, wo die Veränderung weder des Objektes noch des Subjektes ausgeschlossen ist, stets nur nach der vollzogenen Thatsache des Erkennens ein assertorisches Urtheil fällen darf, wenn man nicht jederzeit in die Lage kommen will, von der Erfahrung widerlegt zu werden. Wir können daher auch nicht zugeben, was Lange S. 21 sagt: „Die grösste Allgemeinheit hinsichtlich unsers Erkennens kommt nun offenbar demjenigen zu, was durch die Natur unseres Erkenntnissvermögens bedingt wird."

Für die Mathematik trifft dies freilich zu, aber nur, weil sie kein Produkt aus objektiven und subjektiven Faktoren ist, natürlich von der ursprünglichen Entstehung ihrer Lehren abgesehen. Denn die „Construktion der Begriffe" hat mit der sonst gegebenen Anschauung nicht das geringste gemein, sondern ist nichts als ein Hülfsmittel, die mathematischen Operationen zu erleichtern oder ihre Richtigkeit zur Evidenz zu bringen. Weil daher dasjenige, was

Digitized by Google

allen mathematischen Operationen zur Grundlage dient, lediglich subjektive Begriffe sind, deren Identität so lange vom menschlichen Denken garantirt wird, als dieses selbst das nämliche bleibt, und diese Begriffe alle „Construktionen“ oder Anschauungen beherrschen, deshalb kommt den mathematischen Wahrheiten Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu, so lange nämlich die menschliche Organisation der mathematischen Conceptionen fähig ist. Die Wahrscheinlichkeit, dass dies immer so bleiben werde, könnte man vielleicht einräumen, wiewohl es auch durchaus keinen Widerspruch enthält, dass es sich einmal ändern wird, ebensowenig wie, um mit Hume zu reden, dass die Sonne einmal nicht mehr aufgehen wird; von einer apodiktischen Gewissheit kann aber niemals die Rede sein.

Lange sagt weiter, dass da, wo Mill mit der Berufung auf die Erfahrung die Sache für völlig erklärt hält, für Kant das eigentliche Problem erst beginnt. Das Problem lautet: „Wie ist Erfahrung überhaupt möglich?“ Auf diesen, nicht gerade sehr starken Punkt des Kriticismus werden wir später zurückkommen. Es heisst nun ferner bei Lange S. 22: „Woher wissen wir, dass sich unsre Phantasiebilder von zwei geraden Linien genau ebenso verhalten, wie wirkliche Linien? Die Kantische Antwort lautet: Weil wir diese Uebereinstimmung selbst herstellen,“ nämlich vermittelst der apriorischen Form der räumlichen Anschauung. Zunächst ist festzustellen, was unter dieser Uebereinstimmung zu verstehen ist; kann damit gemeint sein, dass das Phantasiebild als solches, die Vorstellung, mit der Anschauung vollkommen identisch ist? Schwerlich; denn es würden sich wohl viele Subjekte finden, bei denen diese Art der Uebereinstimmung nicht vorhanden ist. Das ist aber, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, auch gar nicht gemeint; es handelt sich nur darum, ob das, was von zwei geraden angeschauten Linien als wahr ausgesagt wird, auch auf die Phantasiebilder derselben übertragen werden darf.

Digitized by Google

Diese Frage ist von uns bereits oben indirekt beantwortet worden; wie der Inhalt der Anschauung, so ist auch der des Phantasiebildes kein schlechthin selbständiger, sondern beide werden in gleicher Weise vom feststehenden Begriff bestimmt. Um überhaupt zu Zwecken der mathematischen Erkenntniss verwandt werden zu können, müssen beide als vollkommen adäquat dem Begriffe gedacht werden, und deshalb ist ihr beiderseitiger begrifflicher Inhalt in jedem Falle als gleich zu denken, wenn auch rücksichtlich der betreffenden Vorstellungen diese Gleichheit oft nicht stattfinden mag.

Gegen den nun folgenden Erweis der synthetischen Natur der mathematischen Urtheile haben wir im Allgemeinen nichts einzuwenden. Nur geht Lange wieder zu weit, indem er gegen R. Zimmermann, welcher behauptet, dass 7 + 5 = 12 ein identisches Urtheil sei, spöttisch bemerkt S. 25: „Schade, dass Zimmermann nicht Recht hat! Die Lehrer in den Elementarschulen könnten sich dann den Unterricht im Addiren sparen; mit dem Zählen wäre Alles abgemacht. Sobald das Kind an den Fingern oder der Zähltafel eine Anschauung von der fünf oder der sieben gewonnen und ferner gelernt hätte, dass man die Zahl, welche auf 11 folgt, 12 nennt, so müsste ihm auch schon klar sein, dass sieben und fünf zwölf machen, denn die Begriffe sind ja identisch!“

Hier hat Lange, was ihm sonst kaum passirt, einmal zwei ganz verschiedene Dinge gründlich mit einander verwechselt. An der Thatsache, dass 7+5=12 ein identisches Urtheil ist, wird weder er noch sonst Jemand das Geringste ändern. Das Kriterium für die identischen Urtheile ist bekanntlich die conversio simplex; nun ist aber 7+5=12 ganz ebenso richtig wie 12=7+5.

Wenn Lange ausserdem zu meinen scheint, dass der ungebildete Verstand identische Begriffe ohne Weiteres als solche erkenne, so lehrt die Erfahrung das Gegentheil. Alle richtig gebildeten Definitionen sind ebenfalls identische Urtheile; nun mache man den Versuch, dies ein Kind „a priori“ einsehen zu lassen! Im

Digitized by Google

Uebrigen ist Lange's Nachweis, dass die Operation des Zählens synthetisch, aber zugleich an die Erfahrung im Sinne der Anschauung gebunden ist, für den Empirismus sehr schätzbar. Denn damit fällt eben diejenige Art von Apriorität, welche der Empirismus allein bekämpft. —

Wir kehren zu Kant zurück, um zu sehen, welche Art von Theorie der Erfahrung er konstruirt, nachdem er allen Inhalt zu Gunsten der Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufgegeben hat. Bei dem Schwanken der Kantischen Terminologie, welches freilich nicht blos durch Ungenauigkeiten des Ausdruckes veranlasst ist, hängt dass Verständniss von Kants Ansicht wesentlich davon ab, dass man in jedem einzelnen Falle weiss, in welcher Bedeutung er einen Terminus braucht. Denn er hat, wie schon Schopenhauer hervorgehoben, dem augenblicklichen Bedürfniss oft so stark nachgegeben, dass er ohne alle Rücksicht auf die vorhergegebene Definition Begriffe in ganz anderer Bedeutung braucht. Wir geben deshalb eine Zusammenstellung der in Frage kommenden Termini mit Angabe ihrer Bedeutungen, welche mit Kants eigenen Worten wiedergegeben sind.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von derselben afficirt werden, ist Empfindung. Einfacher ist die dem Inhalte nach gleiche Bestimmung, wonach Empfindung die Materie der sinnlichen Erkenntniss liefert, oder wie Stadler a. a. O. es treffend formulirt, die Empfindung enthält in jeder Wahrnehmung den variabeln (= objektiven) Faktor. Empfindung bietet das zerstreute sinnliche Material ohne die Einheit der Form. „Empfindung mit Bewusstsein verbunden heisst Wahrnehmung“ (I S. 509.).

Dieselbe Bedeutung wie Empfindung hat auch oft empirische Anschauung und empirische Vorstellung: „empirische Vorstellung“ (= empirische Anschauung) mit Bewusstsein verbunden heisst Wahrnehmung XI S. 261. Hierdurch ergiebt sich zugleich die Bedeutung

Digitized by Google

von Wahrnehmung, mit der freilich die Definition im § 22 der Vernunftkritik nicht ganz übereinstimmt: „Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen)".

Häufiger als es die obige Bedeutung hat, bezeichnet empirische Anschauung und empirische Vorstellung, was gewöhnlich von Kant promiscue gebraucht wird, eine bereits zur Einheit der Form verbundene Wahrnehmung eines Gegenstandes: „Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch." Die Anschauung hat also einen Gegenstand, während die Empfindung nur zerstreute, ungeordnete Eindrücke bietet. Nur durch die Anschauung werden uns Objekte oder Gegenstände gegeben; die Anschauung bezieht sich auf den Gegenstand unmittelbar. Doch nimmt Kant auch das Denken zu Hülfe, um gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ueberhaupt durchbricht er selbst principiell die Bestimmung, dass die Anschauung der Funktionen des Denkens in keiner Weise bedürfe, indem er bereits in die Anschauung Verbindung aufgenommen hat; „alle Verbindung aber ist eine Verstandeshandlung." Demnach bedarf die Anschauung, wenn sie mehr als Empfindung sein soll, der Funktion des Verstandes oder des Denkens.

Die Vorstellung steht einerseits der Anschauung nahe oder richtiger, sie ist mit ihr identisch, andrerseits ist sie dem Begriffe wenigstens dem Ursprung nach verwandt. „Diejenige Vorstellung, welche nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, heisst Anschauung." Hiernach muss die Vorstellung zur Sinnlichkeit gerechnet werden, wie dies Kant selbst ausdrücklich thut: „Unsere Erkenntniss entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (Receptivität der Eindrücke)"; hier kann Vorstellung, wenn man sich an den Zusatz „Receptivität der Eindrücke" hält, durchaus nichts anderes bedeuten als „Empfindung". Diese Bedeutung verwandelt sich aber sofort, ohne dass man freilich absieht, mit welchem Rechte,

Digitized by Google

geradezu in die des Begriffes; denn Kant fährt an jener Stelle fort: „Die zweite“ (Grundquelle des Gemüths ist) das Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniss auf diese Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniss aus etc.“ Der Zusatz: „Spontaneität der Begriffe“ hebt hier die durch die „Receptivität der Eindrücke“ soeben festgestellte Bedeutung „jener“, also unzweifelhaft derselben, Vorstellungen wieder auf. Dem Wortlaut nach giebt es also Vorstellungen mit ganz verschiedenem Inhalt, die aber doch aus einer Grundquelle stammen. Das Folgende zeigt freilich, dass Kant den verschiedenen Vorstellungen auch einen verschiedenen Ursprung beilegte: „Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand.“ Damit soll jedenfalls dasselbe ausgedrückt werden, wie mit den Worten: „Vom Verstande entspringen Begriffe.“ Zieht man ausserdem in Betracht, dass Kant von einer Vorstellung der „Undurchdringlichkeit“, von der Vorstellung „Ich bin“, von der Vorstellung „einer allgemeinen Bedingung“, sowie von „intellektuellen“ Vorstellungen überhaupt redet, so ist in diesen Fällen die Bedeutung der Vorstellung von der Anschauung so weit als möglich entfernt. § 25 heisst es geradezu: „Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen.“ Kant kennt aber auch eine Vorstellung, welche „einerseits intellektuell, andererseits sinnlich ist. Eine solche ist das transscendentale Schema.“ Die Vorstellung umfasst daher das gesammte Gebiet von Empfindung, Anschauung, Begriff.

Der Ursprung und die Bedeutung des Begriffes steht bei Kant

Digitized by Google

ebenfalls nicht recht fest. Wir haben bereits früher aus der Einleitung zur Vernunftkritik die Stelle beigebracht, wo Kant ausdrücklich erklärt, dass der Begriff aus der Erfahrung abgezogen sei. Unter Erfahrung muss hier sowohl die sinnliche Wahrnehmung als auch die Verstandesthätigkeit verstanden werden, da es sich um die Merkmale der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Gestalt handelt. Hier verdankt also der Begriff seinen Ursprung der Verstandeshandlung, welche seine einzelnen aus der Erfahrung entnommenen Merkmale verbindet, demnach einem Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand. Dieser Ursprung, wie die durch ihn bestimmte Bedeutung des Begriffs als Zusammenfassung mehrerer Merkmale tritt aber im Verlaufe der Kritik ganz und gar zurück. Durch die Trennung von Materie und Form werden Einzelvorstellung (Anschauung) und Begriff gegen einander vollständig isolirt und verselbständigt: „Vom Verstande entspringen Begriffe", heisst nicht mehr, der Verstand verbindet einzelne Merkmale, sondern er erzeugt rein aus sich die Begriffe der Form nach, weshalb zum Begriffe gehört, dass ihm jederzeit „der korrespondirende Gegenstand" in der Anschauung gegeben werden kann. Der gesammten kritischen Theorie würde es mehr entsprechen, dass dem Begriff als der Form die Materie durch empirische Anschauung gegeben würde, wie denn Kant selbst sagt am Ende des Abschnittes über Phaenomena und Noumena: „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Bestimmungen ohne Anschauungen; in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können." Diesem Uebelstand entgeht man freilich viel einfacher und zugleich viel sicherer, wenn man die Begriffe nur durch die Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand entstehen lässt. Indessen hat man immer Ursache, Kant dafür dankbar zu sein, dass er durch eine Art von Hysteron Proteron die Gültigkeit der Begriffe nachträglich noch an die An-

Digitized by Google

schauung knüpfte, nachdem er sie ihrer Entstehung nach von ihr losgerissen hatte.

Dass Kant gelegentlich den Begriff als Vorstellung bezeichnet, kann nicht mehr befremden, nachdem er die Vorstellung zum Begriff gemacht hat. Aber eine vollständige Verkehrung des Sachverhaltes ist es, wenn er behauptet, dass der Begriff bei der Wahrnehmung die Vorstellung der einzelnen Merkmale nothwendig mache, z. B. der Begriff des Körpers die Vorstellung der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt etc. Vielmehr wird, wenn diese „Vorstellungen" als richtige erkannt sind, ihre Verbindung den Begriff des Körpers nothwendig machen. Ebensowenig entspricht der modernen Ansicht die Behauptung, dass der Begriff eine Vorstellung sei, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen Vorstellungen als ihr gemeinschaftliches Merkmal enthalten sei; man nennt zwar die Vorstellungen Merkmale der Begriffe, daraus folgt aber nicht das Recht, dies auch umzukehren.

Das Erkennen wird im Allgemeinen eingetheilt in sinnliches und verstandesmässiges oder diskursives Erkennen. Im Einzelnen hat Kant mehrere nicht ganz übereinstimmende Bestimmungen: „Erkenntnisse bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt;" „Erkenntniss ist ein Ganzes verknüpfter und verglichener Vorstellungen". Das Erkennen unterscheidet sich vom Denken dadurch, dass jenes Anschauung und Begriff vereinigt, während dieses nur einen widerspruchsfreien Begriff erfordert, daher das Erkennen immer auf die Wirklichkeit, das Denken aber nur auf Möglichkeit gerichtet ist. Andrerseits heisst es wieder: „Denken ist Erkenntniss durch Begriffe", doch scheint dies vielen andern bestimmt lautenden Stellen gegenüber nur eine Nachlässigkeit des Ausdrucks zu sein. Dagegen wird in dem Abschnitte über die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception das Denken fast mit dem Vorstellen identificirt, was sich allerdings dadurch erklärt, wenn auch nicht rechtfertigt, dass Denken und

Digitized by Google

Vorstellen in gleicher Weise von der Spontaneität des Verstandes entspringen soll. Wenn aber Kant im § 27 „Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe" behauptet: „Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorieen", so steht dies zu vielen vorhergegangenen und nachfolgenden unzweideutigen Aeusserungen in einem Widerspruch, der durch nichts eine Lösung findet.

Vom Verstande hat Schopenhauer bereits sieben mehr oder weniger verschiedene Kantische Definitionen zusammengestellt und das Nöthige dazu bemerkt.

Alle diese Schwankungen und Widersprüche des grossen Philosophen erklären sich dadurch, dass er ein vor aller Untersuchung feststehendes Ziel hatte, zu welchem er nur durch Beseitigung der entgegenstehenden Thatsachen gelangen konnte. Um den Empirismus unschädlich zu machen, war es nöthig, dass das Subjekt die absolute Unabhängigkeit vom Objekt (als „Ding an sich") erhielt. Diese Absicht tritt zuerst ganz zurück, später sehr deutlich hervor, wie sich im Anschluss an die sich immer mehr dem Ziel akkommodirende Bedeutung des Wortes „Erfahrung" am Besten nachweisen lässt.

Die Vernunftkritik beginnt mit einem Satze, der in seinem ersten Theile jetzt wohl nur von den naiven Realisten, oder solchen Philosophen, die diesen Standtpunkt mit Bewusstsein für den einzig richtigen halten, gebilligt werden wird. Wir meinen die Behauptung, dass die Gegenstände unsere Sinne rühren und theilweise von selbst Vorstellungen bewirken; hier erscheinen die Sinne als der rein receptive und passive Spiegel. Von diesem nebensächlichen Umstand abgesehen erscheint hier Erfahrung als die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung, welche der Erkenntniss gegenüber eine niedere Stufe einnimmt; denn die Erkenntniss entspringt „nicht alle aus der Erfahrung", d. h. hier also dem objektiven Faktor, weil sie nämlich ein Zusammengesetztes aus objektiven und subjektiven Faktoren ist. Durch die nun folgende An-

Digitized by Google

wendung dieser Entdeckung, welche Kant zunächst als Vermuthung ausspricht, ändert sich die Sachlage gänzlich; während es vorher bescheiden hiess: „Nicht alle Erkenntniss entspringt aus der Erfahrung“ d. h. dem Objekt, so muss es nun vielmehr heissen: „Alle unsere Erkenntniss entspringt nicht bloss aus der Erfahrung“, und dies ergiebt nun wieder: „Auch die sinnliche Wahrnehmung ist nicht bloss das getreue Spiegelbild der Gegenstände, sondern enthält Zuthaten des „eigenen Erkenntnissvermögens“. Bis dahin hält Kant sich ganz korrekt innerhalb des Standpunktes, den er selbst einfach und klar dahin bestimmt hat, dass „unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes sei aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen aus sich selbst hergiebt.“ Leider heisst es aber sofort: „Es ist also wenigstens eine der nähern Untersuchung noch benöthigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniss gebe?“ Diese Frage ist keineswegs die logische Folge aus jener Bestimmung der Erkenntniss als eines Produktes; vielmehr folgt hieraus vor Allem etwas, was jene Frage von vornherein abschneidet, nämlich die einfache Thatsache, dass weder der objektive, noch der subjektive Faktor getrennt von einander Erkenntniss geben, weshalb es eben rein subjektive Erkenntnisse nicht geben kann, sofern sie nämlich einen Inhalt enthalten sollen. Dass Kant bei seiner Erörterung fortwährend die apriorischen Erkenntnisse der Mathematik etc. vorschwebten, erklärt jenen lapsus, ändert aber an der Sache nichts. Wenn es wirklich von der Erfahrung und von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnisse“ geben soll, so darf eben der Inhalt derselben nicht aus der Erfahrung stammen, oder wenn sie zusammengesetzt sind, so darf diese Zusammensetzung keinen objektiven Faktor in jenem Sinne enthalten. Denn dann ist jede „apriorische Erkenntniss“ des Inhaltes ein für allemal, auch nach

Digitized by Google

Kantischen Principien, unmöglich. Wenn daher sich ein Inhalt findet, von welchem Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausgesagt werden kann oder muss, so ist dies geradezu ein genügender Beweis dafür, dass er kein objektiver Faktor im gewöhnlichen Sinne ist. Damit sind empirische und apriorische Erkenntniss principiell von einander geschieden, weshalb die Ergebnisse der einen für die andern nichts beweisen können. Kant hatte aber gerade nöthig, aus der vermeintlichen Analogie der Mathematik sich eine rationell scheinende Begründung seiner Metaphysik zu schaffen, deshalb versuchte er im Anfange der Vernunftkritik von den Erfahrungserkenntnissen zu den apriorischen zu gelangen.

Da für Kant die Metaphysik in Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufging, und er die apriorischen Formen, aus welchen er Allgemeinheit und Nothwendigkeit herleitete, nur auf Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, also der Erfahrung im hergebrachten Sinne, anwenden konnte, so musste sich ihm diese Erfahrung durch den einzig möglichen Gebrauch der apriorischen Formen geradezu in Metaphysik, d. h. der Form nach, verwandeln. Diese metaphysische Erfahrung wurde daher nun die einzige, welche Kant, so zu sagen, officiell noch als Erfahrung gelten lassen konnte. Diess musste er von dem was er selbst früher und auch später noch häufig Erfahrung nannte, scharf unterscheiden. Daher stehen sich nun im Kriticismus Wahrnehmungsurtheile mit partikulärer, zufälliger und subjektiver Gültigkeit, und Erfahrungsurtheile mit allgemeiner, nothwendiger und objektiver Gültigkeit entgegen. Früher hatte Kant Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntnisse aus der objektiven Nothwendigkeit der Sinneswahrnehmungen hergeleitet; jetzt stellte er, um diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu schaffen, eine Theorie auf, welche als der schwächste Punkt des ganzen Kriticismus bezeichnet werden muss. Leider ist sie aber auch zugleich sein Kulminationspunkt, das Ziel, mit welchem die Operationen des Kriticismus, soweit die praktische Vernunft aus dem

Digitized by Google

Spiel bleibt, ihren von vornherein beabsichtigten Abschluss finden. Denn in der Metaphysik „wollen wir unsere Erkenntniss a priori erweitern", und dies geschieht, nach der kritischen Lösung dieses Problems, indem wir aus Wahrnehmungsurtheilen durch Einsetzung der reinen Verstandesbegriffe Erfahrungsurtheile machen, das heisst Allgemeinheit und Nothwendigkeit = Metaphysik, erschaffen.

Gerade über diesen Punkt hat Kant sich mit einer Deutlichkeit ausgesprochen, welche jedes Missverständniss unmöglich macht, Proleg. § 18: „Empirische Urtheile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurtheile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurtheile. Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objektiv gültig ist.

Alle unsere Urtheile sind zuerst blosse Wahrnehmungsurtheile; sie gelten bloss für uns d. i. für unser Subjekt, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt, und wollen, dass es auch für uns jederzeit und ebenso für Jedermann gültig sein solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts Anderes, als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumirt ist), so müssen wir es auch für objektiv halten, d. i. dass es nicht bloss eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt,

Digitized by Google

sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen, und daher auch alle unter einader zusammenstimmen müssen."

Nachdem nun Kant noch „objektive Gültigkeit und nothwendige Allgemeinheit (für Jedermann)" als Wechselbegriffe bezeichnet und das Erkennen eines Objektes als die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen bestimmt hat, erläutert er diese „Theorie der Erfahrung" durch Beispiele. „Das Zimmer ist warm, der Zucker süss, der Wermuth widrig", das „sind bloss subjektiv gültige Urtheile". „Ich verlange gar nicht, dass ich es jederzeit, oder jeder Andere es ebenso, wie ich finden soll; .... dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurtheile."

„Eine ganz andere Bewandniss hat es mit dem Erfahrungsurtheile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muss sie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen Zustand ein.

Daher spreche ich alle dergleichen Urtheile als objektiv gültige aus, als z. B. wenn ich sage: die Luft ist elastisch, so ist dieses Urtheil zunächst nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurtheil heissen, so verlange ich, dass diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemeingültig macht. Ich will also, dass ich jederzeit und auch Jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen nothwendig verbinden müsse."

Wie das Wahrnehmungsurtheil: „Die Luft ist elastisch", zu einem Erfahrungsurtheil werden könne, bemüht Kant sich im folgenden § 20 zu erörtern. Es geschieht dies, indem man die Luft

Digitized by Google

unter den Begriff der Ursachen subsumirt, „welcher das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.“ Wie nun gerade dadurch jenes Urtheil zu einem nothwendigen werden soll, ist freilich nicht abzusehen; deshalb giebt Kant in der Anmerkung ein „leichter einzusehendes“ Beispiel: „wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein blosses Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.“

Statt aller Kritik dieses Verfahrens, durch Aenderung des sprachlichen Ausdruckes objektive Gültigkeit eines Urtheils für Jedermann zu bewirken, geben wir als Pendant zum Kantischen ein zeitgemässes Beispiel: „Wenn ein spirites Medium auf ein Centnergewicht einwirkt, so fliegt dieses gegen die Decke des Zimmers“ = Wahrnehmungsurtheil mit blos subjektiver Gültigkeit. „Will“ nun der Spiritist, dass dieses Urtheil für ihn jederzeit und auch für Jedermann gelte, so sagt er: „Das Medium schleudert das Centnergewicht gegen die Decke des Zimmers“ — ein Urtheil von objektiver Gültigkeit und nothwendiger Allgemeingültigkeit. Sollte Jemand zwischen dem Kantischen und unserem Beispiele einen für ihre beiderseitige Beweiskraft in Frage kommenden Unterschied entdecken, ohne die gewöhnliche Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, so würde er sich um die Kantische Theorie der Erfahrung ein grosses Verdienst erwerben.

Bei Beantwortung der Frage: „wie ist Erfahrung (im Kantischen Sinne) möglich?“ hat sowohl Kant als auch seine modernen

Digitized by Google

Commentatoren, welchen jene Frage wie ihre Beantwortung gewaltig imponirt, ein unerlässliches Requisit vergessen: nämlich eine in gebildeter Sprache nicht qualificirbare Beschaffenheit des Verstandes aller Subjekte, welche durch ihre Ergebung in den „Willen", der aus einem subjektiv gültigen Urtheile ein allgemeines und nothwendiges „Erfahrungsurtheil" machen will, die Kantische Theorie der Erfahrung bestätigen sollen. Kant hat wenigstens geahnt, dass von dieser Seite seiner Theorie Gefahr droht; im § 27 der Vernunftkritik, im Abschnitt: „Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe", will er die Nothwendigkeit der Verknüpfung von Ursache und Wirkung geradezu in das „Objekt" verlegen: „Denn der Begriff der Ursache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Nothwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: Die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. nothwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urtheile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Nothwendigkeit (die gefühlt werden muss) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit Niemandem über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisirt ist."

Das ist eine von den Stellen, welchen gegenüber man vollkommen rathlos sein würde, wenn es darauf ankäme, ohne Widerspruch sie in den ganzen Zusammenhang des Kriticismus einzufügen. Denn dieser erklärt eben Allgemeinheit und Nothwendigkeit principiell dadurch, dass er sie nicht aus dem Objekt, sondern aus dem Subjekt herleitet; an unserer Stelle aber weist Kant dies ausdrücklich

Digitized by Google

ab: „Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekt verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann.“ Diese Schwierigkeit ist auch durch keinerlei Interpretation des Begriffes „Objekt“ zu heben: wenn man, wie unsere Stelle dies nahe legt, darunter das „Ding an sich“ versteht, so stempelt man damit Kant zum naiven Realisten und handelt ausserdem gegen seine mehrmals gerade für das Verhältniss von Ursache und Wirkung abgegebenen unzweideutigen Erklärungen. Fasst man aber „Objekt“ als unser Objekt, oder unsere Vorstellung, so ist man natürlich sofort auf subjektivem Gebiet, und könnte dann wieder mit Niemand hadern, der das Verhältniss von Ursache und Wirkung da nicht acceptirt, wo es doch das allgemein gültige und nothwendige Erfahrungsurtheil für Jedermann zur Annahme deponirt hat.

Im VII. Abschnitt der Kritik der Urtheilskraft sagt Kant: „Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. von dem, der in einem Bergkrystall einen beweglichen Tropfen Wasser wahrnimmt, verlangt mit Recht, dass ein jeder Andere es ebenso finden müsse, weil er dieses Urtheil, nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urtheilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt hat.“ Zunächst ist in diesem Beispiel kein reiner Verstandesbegriff vorhanden und doch soll für Jedermann die Nothwendigkeit vorliegen, dasselbe zu sehen wie Jener, der sein Wahrnehmungsurtheil gefällt hat. Hier ist nun in der That ein Fall, wo Kant keine Einwürfe eines Skeptikers zu befürchten und auch über die Organisation nur mit einem Blinden zu hadern hätte; jedes Subjekt mit normalen Augen wird ganz dasselbe sehen wie jener Erste, zwar nicht, weil dieser sein Urtheil in Kant's Sinne rite gefällt hat, wohl aber unter dem Drucke der objektiven Nothwendigkeit der Sinnesaffektion. Was hier Kant richtig, aber mit falscher Begründung lehrt, gilt ganz ebenso von den oben angeführ-

Digitized by Google

ten Beispielen, welche er ausdrücklich als nur subjektiv gültige Wahrnehmungsurtheile bezeichnet. „Dass das Zimmer warm sei“ etc., wird jeder normal Organisirte ganz ebenso finden, wie den Tropfen im Krystall. Wenn Kant dies „gar nicht verlangt“, so macht er damit seine Individualität ganz ungerechtfertigter Weise zum Massstab für Andere; der natürliche Mensch verlangt bekanntlich, dass alle Andern alles Andere genau so finden sollen, wie er selbst. Wenn dies nun durch die Bildung ausgetrieben wird, so auch die Leichtgläubigkeit, welche ohne Weiteres Jedem Alles glaubt. Der vorsichtig Prüfende wird daher sich durch keine Anwendung einer Kategorie Seitens eines Andern seine „Erkenntniss a priori erweitern lassen“, da er weiss, dass es viele „apriorische Irrthümer“ giebt, während die Philosophen nach einer apriorischen Wahrheit immer noch vergebens suchen.

Wenn ein konsequent gewonnenes Resultat so ungeheuerlich ist, wie die Kantische Begründung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit durch blosse Veränderung des Ausdrucks, dann hat man alle Ursache, von dem eingeschlagenen Verfahren, welches dieses Resultat formell richtig ergab, auf die materielle Grundlage zurückzugehen. Es ist dies um so mehr geboten, als sich dabei entscheiden muss, ob überhaupt eine methodische Ableitung der Kantischen Kategorieen möglich war, und das Ergebniss für alle, auch nichtkantische Kategorieen schwer in die Wagschale fällt.

Das Verfahren Kant's, mittelst dessen er den aprioriischen Besitz des menschlichen Verstandes ermitteln will, zeigt den frühern Empiriker: statt der vor und nach ihm üblichen Methode, auf angeblich rein logischem Wege, durch blosse Untersuchung logischer Begriffe einen neuen Inhalt zu gewinnen, stellt er zuerst die Thatsachen hin und sucht sie sodann zu erklären. Damit hierüber kein Zweifel bleibe, geben wir den Gang der Vernunftkritik in grossen Zügen wieder.

Die Thatsache, welche Kant seiner Ableitung des a priori zu

Digitized by Google

Grunde legt, ist die Existenz allgemeiner und nothwendiger Erkenntnisse, oder synthetischer Urtheile a priori. Wie sind diese möglich oder zu erklären? d. h. aus welchen Faktoren entstehen synthetische Urtheile a priori? Die Antwort darauf muss sich durch eine Zerlegung unserer Erkenntniss in ihre ursprünglichen Bestandtheile ergeben; diese sind nun in aller Erkenntniss ein objektiver Faktor, die Materie oder der Inhalt, und ein subjektiver Faktor, die Form. Im objektiven Faktor kann nun die Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht enthalten sein; also stammt sie aus dem Subjekt oder der Form als eine ursprüngliche oder apriorische Anlage zu Erkenntnissen. Es ist nun zu ermitteln, welches diese apriorischen Formen des Intellektes sind.

Der subjektive Faktor der Erkenntniss zerfällt in zwei Grundkräfte, Sinnlichkeit und Verstand, welche Kant zum Behuf seiner transscendentalen Untersuchung streng gesondert betrachtet. Die sinnliche Anschauung giebt die Gegenstände, aber in der subjektiven Einkleidung der apriorischen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, wodurch die Objekte in Erscheinungen verwandelt werden. Wir wissen also von den Objekten, als Dingen an sich, zwar, dass sie existiren, aber damit ist auch alle unsere Kenntniss von ihnen zu Ende, wenn man nicht noch die negative Einsicht als Erkenntniss rechnen will, dass die Dinge an sich anders sind, als sie uns erscheinen. Für unsere positive Erkenntniss kommen daher die Dinge an sich gar nicht in Betracht, sondern nur die Objekte als unsere Objekte, d. h. als die Produkte von Objekt und Subjekt, oder kurz unsere Anschauung. Diese enthält nun den einen Bestandtheil, der zu synthetischen Urtheilen a priori nöthig ist, nämlich die apriorischen Formen der Anschauung, Raum und Zeit. Der andere Bestandtheil wird sich aus der Untersuchung der zweiten Grundkraft unserer Erkenntniss, des Verstandes, ergeben. Dieser denkt vermittelst der Begriffe die Gegenstände, welche die Anschauung giebt; er ist aber auch das Vermögen zu urtheilen oder

Digitized by Google

a priori zu verbinden und dadurch bewirkt er Erkenntniss, indem er Anschauung und Begriff, welche getrennt keine Erkenntniss geben, im Urtheil verbindet. Es ist daher in letzter Instanz die Handlung des Urtheilens, welche Erkenntniss bewirkt. Diese Erkenntniss lässt sich nun wieder in Inhalt und Form zerlegen; nur die letztere kann Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten. Wenn man daher die Form der Urtheile, ihre blosse Verknüpfung ohne alle Rücksicht auf den Inhalt betrachtet, so ergeben sich zunächst alle Arten der Verknüpfung oder alle Formen der Urtheile als fertige, empirisch gegebene, und diese müssen, da sie apriorische Verknüpfungen, d. h. Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten, auf ursprünglich im Gemüth bereit liegende apriorische, reine Verstandesformen oder Verstandesbegriffe zurückgeführt werden. Damit ist der zweite Bestandtheil der synthetischen Urtheile a priori entdeckt, und die Möglichkeit derselben aufgezeigt, oder die Thatsache der synthetischen Urtheile a priori erklärt, indem ihre Verknüpfung aus apriorischer Anschauung und apriorischen Verstandesbegriffen nachgewiesen ist.

Ueber diese Deduktion der apriorischen Formen des Erkennens ist von jeher ungeheuer viel verhandelt worden; wir begnügen uns hier, von fremden Ansichten nur diejenige wiederzugeben und mit einigen Bemerkungen zu begleiten, welche Lange a. a. O. S. 28 ff. ausgesprochen hat. Lange scheint uns die vielen gerechtfertigten Bedenken, welche zunächst gegen die psychologische Grundlage des Kriticismus von Späteren geltend gemacht worden sind, fälschlich auf sein Urtheil über Kant's eigenes Bewusstsein von seinem Verfahren und dessen Sicherheit einwirken zu lassen, wenn er sagt: „Wie sollen aber diese (die apriorischen) Elemente entdeckt werden? Hier ist ein dunkler Punkt im Kantischen System, den auch die sorgfältigste Forschung nach der eigentlichen Meinung des grossen Denkers schwerlich je wird beseitigen können.“ Wenn dies heissen sollte, dass die Entdeckung dieser Elemente durch Kant auf mate-

Digitized by Google

riell falschen Voraussetzungen beruhte, so wäre ganz und gar nichts dagegen einzuwenden. Allein sowohl der Wortlaut der Stelle selbst, wie auch das Folgende zeigt, dass Lange den dunkeln Punkt vielmehr im Formalen der Entdeckung findet. Er wendet sich zunächst gegen das „Missverständniss", welches zu Tage tritt in dem folgenden Dilemma: „entweder werden die apriorischen Elemente des Denkens selbst auch aus einem a priori gültigen Princip abgeleitet, oder sie werden auf empirischem Wege aufgesucht; ein solches Princip ist bei Kant nicht zu finden und die Ausführung auf empirischem Wege kann keine streng nothwendigen Resultate liefern" etc. Hierzu bemerkt Lange, dass es bei Kant sich nicht um den Beweis, sondern um die Entdeckung der Kategorieen handelt, wofür er keine andere Ableitung habe als die Frage: „Was muss ich voraussetzen, um mir die Thatsache der Erfahrung zu erklären?" . . . „Ableitung aus einem metaphysischen Princip, wie seine Nachfolger von Fichte an es unternahmen, konnte Kant schon deshalb nicht bezwecken, weil er damit die metaphysische Methode, deren Recht und Grenzen er untersuchen will, schon vorausgesetzt hätte. Es blieb ihm also nur der Weg der gewöhnlichen Reflexion und des zwar methodischen, aber von den Thatsachen ausgehenden Nachdenkens. Dass Kant diesen Weg mit Bewusstsein betrat, scheint hinlänglich erwiesen, allein so viel ist klar, dass er über die Consequenzen dieses Verfahrens sich getäuscht haben muss; sonst hätte er unmöglich die absolute Sicherheit seines Verfahrens so scharf betonen und alle blosse Wahrscheinlichkeit so verächtlich zurückweisen können, wie er es wiederholt gethan hat. Dies war eine Nachwirkung der metaphysischen Schule, in welcher Kant aufgewachsen war, und die Ueberschätzung des Werthes der Vorarbeiten, welche er für seinen Zweck namentlich in der überlieferten Logik zu finden glaubte, scheint ihn darin bestärkt zu haben. Er übersah, dass seine Methode der Entdeckung des Apriori in Wirklichkeit keine andere sein konnte, als die Methode der Induktion."

Digitized by Google

Was Lange gegen die Forderung, dass Kant das Apriori auch wieder auf apriorischem Wege hätte entdecken müssen, wenn die Gültigkeit dieses Apriori unzweifelhaft sein sollte, geltend macht, wird der konsequente Apriorist nicht so ohne Weiteres anerkennen und kann dabei sich auf die Kantische Theorie selbst berufen, insofern diese die subjektive Allgemeingültigkeit der apriorischen Erkenntnisse „für Jedermann" ausdrücklich behauptet. Wir haben oben die Stelle citirt, wo Kant, um eben diese subjektive Allgemeinheit zu sichern, die apriorische Verknüpfung von Ursache und Wirkung in das Objekt verlegen wollte, weil sich Leute finden würden, welche die angeblich vorhandene Nothwendigkeit nicht anerkennen würden. Diese vereinzelte Stelle giebt den Fingerzeig, worauf die Angriffe zu richten sind. Mit welchem Rechte behauptet Kant, dass seinen Erfahrungsurtheilen Gültigkeit für Jedermann zukomme, wenn er die Kategorieen aposteriorisch entdeckt hat? Aus der fertigen Erfahrung kann Niemand mehr herausnehmen, als in ihr liegt; wenn nun die Kategorieen „objektive" Gültigkeit, d. h. eben subjektive Allgemeinheit haben sollen, so müsste diese Allgemeinheit bereits in den Erfahrungsurtheilen aller Subjekte enthalten sein, da ja aus ihnen die reinen Verstandesbegriffe abgeleitet sind. Nun giebt aber nach Kant Erfahrung stets nur komparative Allgemeinheit, also wird die „objektive" Gültigkeit der Kategorieen hinfällig, weil sie a posteriori entdeckt sind.

Dieses Resultat hat eine über die Kantische Theorie weit hinausreichende Bedeutung; denn es zeigt, dass es von der Erfahrung aus keinen Zugang zum Apriori giebt, oder, was in anderer Fassung dasselbe besagt, dass das Apriori nicht kritisch-methodisch entdeckt, sondern stets nur dogmatisch postulirt werden kann. Von diesem Gesichtspunkte aus haben diejenigen, welche sich ohne Apriori keine Philosophie denken können, durchaus Recht, wenn sie alle Erfahrung von vornherein abweisen; denn empirische und apriorische Erkenntniss sind zwei gegen einander abgeschlossene

Digitized by Google

Gebiete, welche nur durch beiderseitige Inkonsequenz mit einander in Verbindung gebracht werden können, wobei dann stets der empirischen Erkenntniss ihr gutes Recht entzogen wird. Deshalb hat das Verfahren derer, welche die Empirie von vornherein abweisen, formell logisch betrachtet, die Consequenz für sich und führt den Streit zwischen Empirismus oder Apriorismus seiner Schlichtung dadurch näher, dass derselbe auf die Spitze des Entweder-Oder gestellt wird.

Lange sagt ferner, dass Kant mit Bewusstsein von den Thatsachen ausgegangen sei, sich aber über die Consequenzen seines Verfahrens getäuscht haben müsse, weil er absolute Sicherheit für dasselbe in Anspruch nehme. Uns scheint Kants Irrthum nicht sowohl in seiner Ansicht über die Consequenzen seines Verfahrens, als vielmehr in der falschen Auffassung der zu Grunde gelegten Thatsachen zu liegen, wie wir durch näheres Eingehen auf die Formen der Urtheile zu zeigen versuchen.

Den Weg der Induktion, welchen Lange als den einzig richtigen zur Entdeckung des Apriori bezeichnet, hat die formale Logik offenbar eingeschlagen, als sie ihre Tafel der Urtheile zusammenstellte: die gleichartigen Urtheile wurden unter einen Begriff gebracht, wobei, wie schon Herbart bemerkt, sehr verschiedene Rücksichten massgebend waren. Keinesfalls aber enthält, worauf es Kant gegenüber ausschliesslich ankommt, die Tafel der Urtheile nur die „Verstandesform" ohne Beziehung auf den Inhalt, vielmehr ist die „Quantität" der Urtheile ganz und gar nichts anderes als eine Angabe des Inhalts des Subjektsbegriffs. Dass dieser in eine sprachliche Form gekleidet wird, ändert natürlich an der Sache nichts, scheint aber für Kant mit die Veranlassung geworden zu sein, nach Analogie der sinnlichen Wahrnehmung auch die Urtheile in Form und Inhalt zu zerlegen. Indem nun Kant die Quantität eines Urtheils für blosse Form ansah, gelangte er zu dem Resultate, dass die blosse Veränderung des sprachlichen Ausdruckes ohne

Digitized by Google

alle Rücksicht auf den Inhalt die Quantität der Urtheile ändern könne. An diesem methodisch gewonnenen Resultate muss nun freilich, wenn überhaupt, die Unhaltbarkeit der ganzen Theorie deutlich werden. Der ihr zu Grunde liegende Fehler ist der bereits von Schopenhauer nachgewiesene; Kant lässt die anschauliche unmittelbare Erkenntniss nicht als Erkenntniss gelten, sondern hält die Einkleidung jener in die rein sprachliche Form für nöthig, welche er nun als Form überhaupt, analog den Formen der Anschauung, Raum und Zeit, dem aus der Anschauung gewonnenen Inhalt gegenüberstellt (vergl. das Bd. I. S. 282. citirte Beispiel vom Wilden, der ein Haus blos dem Inhalte, aber nicht der Form nach kennt). Nun betrachtet Kant Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Form, mithin als subjektive Zuthat, und legt so dem Akte des Urtheilens in sprachlicher Form eine Bedeutung für die Erkenntniss bei, welche nur dem am anschaulichen Inhalt vollzogenen Akte des Urtheilens zukommt. Die Consequenz dieses Grundirrthums führt weiter nothwendig dazu, dass die sprachliche Form als das charakteristische, entscheidende Merkmal des Urtheils angesehen wird, daher Kant gerade an der entscheidenden Stelle, unmittelbar vor der Ableitung der Kategorieen aus der Tafel der Urtheile, ein Beispiel giebt, welches als ein rein analytisches Urtheil bezeichnet werden muss, während es hier doch gerade darauf ankam, synthetische Urtheile der Ableitung der Kategorieen zu Grunde zu legen. Das betreffende Beispiel heisst: „Jedes Metall ist ein Körper." Um dieses Urtheil mit Bewusstsein fällen zu können, muss man nothwendigerweise alle Eigenschaften der Metalle bereits kennen, unter welchen natürlich die Eigenschaften des Körpers überhaupt inbegriffen sind. Aus diesem Grunde ist jenes Urtheil ganz und gar analytisch, weil eben der Prädikatsbegriff keinen neuen Inhalt zum Subjektsbegriff hinzubringt. Denn wenn ich alle Merkmale des Metalles habe, so kenne ich auch die des Körpers, brauche daher aus meinem Begriffe des Metalls nicht heraus-

Digitized by Google

zugehen, um den des Körpers zu finden. Dass sich dies mit allen Urtheilen so verhält, welche einen besonderen Subjektsinhalt unter ein allgemeines Prädikat subsumiren, ist klar. Denn das allgemeine Prädikat enthält, wenn es überhaupt auf den Subjektsbegriff anwendbar sein soll, stets dieselben Merkmale oder denselben Inhalt, welchen das Subjekt ebenfalls enthält, nur dass im letztern, als dem Besondern, in jedem Falle noch ein Inhalt gesetzt ist, welcher dem Prädikate, als dem Allgemeinen, nicht zukommt. Die Richtigkeit des Gesagten kann man leicht durch Analyse beliebig vieler Beispiele dieser Art von Urtheilen einsehen; z. B. die Rose ist eine Blume, die Eiche ist ein Baum etc. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, dass man den Subjektsbegriff methodisch, und nicht nach dem oben erwähnten willkührlichen Verfahren Kants gebildet hat, indem man alle Merkmale, die sich stets an ihm vorfinden, in den Begriff aufnimmt. Freilich schwindet damit das Wesentliche des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen überhaupt, soweit es eben dem Kriticismus wesentlich ist, und jene Kantische Unterscheidung wird durchaus relativ, wie dies bereits von G. E. Schulze a. a. O. II. 157. dargelegt ist: „Ob ein Urtheil ... ein analytisches oder synthetisches sei, das würde ... davon abhängig sein, ob unserm ersten Unterrichte in der Ontologie Baumgartens oder Baumeisters Lehrbuch zum Grunde gelegt worden wäre. Bedenkt man überdies noch, dass zur Einsicht der Gewissheit, ein Urtheil sei synthetisch, eine ausführliche Definition der Begriffe des Subjekts und des Prädikats im Urtheile erforderlich sein muss, (weil man ohne dieselbe nicht mit voller Zuverlässigkeit darthun kann, dass die Merkmale des Prädikats von den Merkmalen des Subjekts gänzlich verschieden sind, und jene mehr enthalten als in diesen — vielleicht versteckter Weise — gedacht wird), dergleichen Definition aber in Ansehung derjenigen Begriffe, die aus der Erfahrung herrühren, oder a priori im Verstande liegen sollen, gar nicht möglich ist, wie auch in der Kritik der reinen

Digitized by Google

Vernunft selbst (S. 755) zugestanden wird; so wird man leicht begreifen, dass allenfalls wohl jeder, der sich eines Urtheils bedient, wissen könne, ob es für seine Vernunft ein analytisches oder synthetisches sei, niemals aber zu behaupten im Stande sei, dass es für jede menschliche Vernunft dieselbe analytische oder synthetische Beschaffenheit habe, die es für die seinige besitzt. Es geht daher auch ganz natürlich zu und dient zur Bestätigung dessen, was wir bisher über die Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische erinnert haben, dass mehrere von den eifrigsten Vertheidigern der Lehrsätze der Vernunftkritik manche Urtheile, welche in dieser als unläugbar synthetische angeführt werden, für solche ausgegeben haben, die auch ganz unläugbar analytische sein sollen."

Was nun aber die Rechtmässigkeit der Ableitung der Kategorieen aus der Form der Urtheile, als dem nach Kant subjektiven Faktor derselben, betrifft, so steht die Sache offenbar so: Entweder lässt die Form den Inhalt des Urtheils unverändert, und dann fällt alle Bedeutung der Form und somit auch der Kategorieen fort; oder die Form alterirt den Inhalt des Urtheils, und dann ist eben in jedem Falle erst zu untersuchen, ob die Anwendung der Kategorieen nicht zum Irrthum verleitet. Und zwar gerade auf dem Standpunkte Kant's, welcher principiell den Inhalt aus dem Objekt a posteriori, die Form aus dem Subjekt a priori herleitet, und im Uebrigen so sorgfältig darüber wacht, dass kein Inhalt ohne Erfahrung gesetzt werde, ist es ganz unmöglich, die objektive Allgemeinheit, da sie zweifellos den Inhalt erweitert, rein subjektiv a priori zu begründen. Wenn daher Kant die Kategorieen aus Urtheilen ableitet, welche in Wirklichkeit rein analytische sind, so bleibt er mit seinem a priori stets innerhalb der bloss analytischen Urtheile eingeschlossen. Eine regelrechte Ableitung von Kategorieen würde also principiell darauf beruhen, dass der Verstand, als das Vermögen zu urtheilen, durch den blossen Akt des Urtheilens wirklich synthetische Urtheile lieferte, was freilich nichts an-

Digitized by Google

deres heisst, als dass die blosse Form einen Inhalt setzen soll. So lange dies nicht geschieht, wird man sich vergeblich mit der methodischen Ableitung von Kategorieen abmühen, wie dies durch verschiedene, von der Vergangenheit bereits gegebene, von der Zukunft noch zu erwartende Versuche sich bestätigt hat und noch bestätigen wird. Der konsequente Apriorist wird freilich, wie er die apriorische Begründung des Apriori fordert, so auch verlangen, dass die Unmöglichkeit des Apriori ihm a priori nachgewiesen werde. —

Es bleibt uns noch übrig, Kant's Ansichten über die Aufgabe der Philosophie kurz zu erwähnen. Wir haben oben zu erweisen versucht, dass Kant als die gesammte Aufgabe der Philosophie die Verbindung von Form und Inhalt, nämlich der Resultate der Kritik der reinen und der Kritik der praktischen Vernunft, betrachtet hat. Hinsichtlich des Inhaltes oder der Objekte der Philosophie befindet sich Kant durchaus in Uebereinstimmung mit dem Dogmatismus seiner Vorgänger: „Endzweck der Vernunft ist die Wissenschaft, von der Erkenntniss des Sinnlichen zu der des Uebersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten. Die übersinnlichen Gegenstände unserer Erkenntniss sind aber: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit."

In Beziehung auf das Formale lehrt Kant, dass „Metaphysik ganz und gar aus apriorischen Verknüpfungen besteht", „dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu thun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen ... Die Erzeugung der Erkenntniss a priori sowohl der Anschauung, als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze a priori, und zwar im philosophischen Erkenntnisse, machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus. Philosophie ist das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen."

Demnach hat nach Kant's Meinung die Philosophie als rein theoretische Erkenntniss überhaupt kein besonderes Objekt, sie giebt nur den fertigen Erkenntnissen der Wahrnehmung als einzelner und

Digitized by Google

zufälliger Urtheile die Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit und macht sie so zur Erfahrung. Dass sich dies so verhält, ergiebt sich aus Kant's eigener Darlegung in § 1 der Prolegomena: „Wenn man ein Erkenntniss als Wissenschaft darstellen will, so muss man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner andern gemein hat und was ihr also eigenthümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigenthümliche mag nun in dem Unterschiede des Objekts, oder der Erkenntnissquellen, oder auch der Erkenntnissart, oder einiger, wo nicht aller Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniss betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können etc.“

Hierauf folgt im § 2 die Erörterung der allein metaphysischen Erkenntnissart; von einem Objekte der metaphysischen Erkenntniss ist aber nirgends die Rede.

Im Anschluss an Kant betrachten viele neuere Philosophen es als die Aufgabe der Philosophie, den apriorischen Besitz unseres Intellekts zu erkennen. Soweit derselbe erst noch gefunden werden soll, kann er nicht kritisirt werden; wir untersuchen daher nur noch im Folgenden, ob die Causalität apriorischen oder aposteriorischen Ursprunges ist.

Digitized by Google

Cap. VI.

Die Causalität, ihre Entstehung, Entwickelung und Berechtigung.

Von der Causalität ist das Apriori ausgegangen und nach vielen Wanderungen immer wieder zu ihr zurückgekehrt, um in der Gegenwart, wie es den Anschein hat, dauernd bei ihr zu verharren. Alle Aprioriität ist gegenwärtig an die Auffassung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung gebunden, daher eine gründliche und möglichst allseitige Erörterung der Causalität vornehmlich dazu dient, die Frage, ob Metaphysik, oder Empirie, ihrer Entscheidung entgegenzuführen. Wir legen dabei grosses Gewicht auf den Ursprung der Causalität, ihre verschiedenen Wandelungen in der Geschichte der Philosophie, sowie auf den Gegensatz, welcher zwischen der Auffassung des ungebildeten und des wissenschaftlichen Denkens hinsichtlich dieses Begriffes stattfindet.

Wie oben im Einzelnen nachgewiesen wurde, fehlt die Causalität vollständig in der Philosophie, so lange diese sich ausschliesslich oder überwiegend mit der Betrachtung des Seins beschäftigt. Dies erscheint uns Neuern, die wir gewohnheitsmässig die Causalität nur mit der Erklärung des Werdens, oder abstrakt gefasst, der Veränderung, in Zusammenhang bringen, nicht eben befremdlich; dagegen lehrt die Geschichte der Philosophie, dass auch da die Causalität noch fehlt, wo, wie bei Heraklit, das Werden den Mittelpunkt des ganzen Systems bildet. Dies wird begreiflich, wenn wir bedenken, dass für das unter dem Drucke der Sinnlichkeit stehende Denken es sich bei der gesuchten Erklärung ganz und gar nicht um den Prozess der Veränderung handelt, sondern vielmehr um scheinbar aus dem Nichts entstandene Objekte, welche als neue, ungewohnte eine Erklärung verlangen. Es ist daher ganz natürlich, dass diejenigen Systeme, welche ein absolutes Werden, eine Entstehung aus Nichts nicht kennen, auch des Begriffes der Ursache

Digitized by Google

zunächst nicht bedürfen. Aus demselben Grunde bedurften seiner die Griechen überhaupt nicht für die Erklärung des Seins der Welt, weil nach der griechischen Volksmeinung das Chaos unentstanden, ewig war. Wo also neue Gebilde nur als Verbindung unentstandener Elemente aufgefasst werden, kann man den Prozess der Veränderung absolut setzen und bedarf somit keiner weitern Erklärung derselben.

Daher tritt die Ursache zugleich mit dem Dogma vom absoluten Werden der Welt auf bei Plato, der ausserdem wahrscheinlich, wie oben gezeigt, noch durch seine auf einer Verwechselung des Erkenntnissgrundes mit dem Realgrunde beruhende Ansicht vom Verhältnisse des Allgemeinen zum Einzelnen darauf geführt worden war. Der Begriff der Ursache verdankt somit seine Entstehung und Einführung in die Philosophie einem metaphysischen Dogma.

Worauf es nun bei unserer Untersuchung weiter ankommt, das ist die Thatsache, dass diese Platonische Ursache durchaus absolut ist, also keinerlei Correlativität, ja man kann sagen, keine Beziehung zu ihrer Wirkung hat. Denn sie existirte vor und unabhängig von ihrer Wirkung, was besonders von den Neuplatonikern so scharf hervorgehoben wird, dass Proklus mit offenbarer contradictio in adjecto sagt, die Gottheit sei *ἀναιτίως αἴτιον*. Die Platonische Ursache als das Urwesen hat also mit dem, was die gegenwärtige wissenschaftliche Betrachtung unter dem Begriff der Ursache versteht, nichts gemein; wohl aber steht sie vollkommen auf einer Stufe mit der noch jetzt täglich anzutreffenden Auffassung der Ursache von Seiten des ungebildeten Denkens. Auch diesem ist die Correlativität von Ursache und Wirkung durchaus unbekannt: äusserlich kann man dies schon daran erkennen, dass das Wort Ursache sehr häufig, das Wort Wirkung dagegen höchst selten oder nie von ungebildeten Leuten gebraucht wird. Jedenfalls fasst das natürliche Denken das von der absolut gesetzten Ursache Hervorgebrachte keineswegs als Wirkung auf, wie es auch von Verände-

Digitized by Google

rung als Prozess keine Vorstellung hat, daher die Causalität erst seit Schopenhauer zur Erklärung des Problems der Veränderung dient. Denn die Veränderung als solche ist nicht direkt sinnlich wahrnehmbar, sondern wird indirekt erschlossen, fehlt also dem natürlichen, rein sinnlichen Denken vollständig. Es ist daher erfahrungsmässig durchaus nicht der Fall, was neuerdings so oft behauptet wird, dass jede Veränderung ohne Ausnahme das Causalitätsbedürfniss erwecke; das Bekannte ist eben kein Objekt desselben, nur das Unbekannte regt die Neugier an. Daher sind regelmässig und häufig wiederkehrende Veränderungen, weil sie bereits in den Kreis des Bekannten mit aufgenommen sind, kein Gegenstand des Causalitätsbedürfnisses; man hört nie fragen, woher z. B. der Wechsel der Witterung, der Jahreszeiten, das Wachsen der Organismen etc. komme. Das Alles wird erst Objekt des wissenschaftlichen Nachdenkens, welches auch die bekannten Gegenstände und Veränderungen erklären will.

Diese Thatsache, deren Bestätigung die Erfahrung jederzeit bietet, genügt, um zu zeigen, dass zwischen der faktischen Anwendung des Begriffes der Ursache und der nach wissenschaftlicher Auffassung berechtigten Anwendung desselben keine Aehnlichkeit, vielmehr ein gewisser Gegensatz stattfindet. —

Bei Plato tritt das Wissen durch die Ursachen, oder das Wissen der Ursachen, welches er als das einzige Wissen betrachtet, noch nicht als apriorisches im üblichen Sinne auf, wiewohl er seinen Ursprung in direkten Gegensatz zu der empirischen Erkenntniss bringt. Die Anamnese des von der Seele in ihrer Präexistenz Geschauten vertritt im Platonismus die Stelle des spätern apriorischen Wissens. Erst Aristoteles hat dieses, wenn auch nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach, und zwar ist er dazu von zwei verschiedenen Seiten her gelangt. Zuerst ist es seine Unterscheidung zwischen dem *πρότερον τῇ φύσει* und *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, welche in allen wesentlichen Punkten dem Verhältniss des apriori-

Digitized by Google

schen zum apriorischen Wissen entspricht; das Aristotelische *πρότερον τῇ φύσει* ist ganz ebenso dogmatisch willkürlich postulirt, um einem vom System ausgehenden Dogma als erkenntnisstheoretische Stütze zu dienen, wie das Apriori meist ebenfalls. Mit der Causalität hängt jene Bestimmung des Aristoteles in der Weise zusammen, dass das von Natur Frühere das Allgemeine oder die Ursache ist. Zweitens aber dient bei Aristoteles der Syllogismus dazu, um ohne aposteriorische Erkenntniss einen neuen Inhalt zu gewinnen: aus den beiden Urtheilen des Ober- und Untersatzes ergiebt sich im Schlusssatze ein drittes Urtheil, welches in jenen beiden noch nicht enthalten war. Da nun aber der Mittelbegriff im Syllogismus den Realgrund oder die Ursache enthalten soll, so dient auch hier, wenigstens der Consequenz der Theorie nach, die Ursache als das Allgemeine zur Ableitung des einzelnen Aposteriorischen. Die Aristotelische Bestimmung der Aufgabe der Wissenschaft lautet ausdrücklich, dass sie das Einzelne aus dem Allgemeinen, oder was sachlich damit zusammenfällt, die Wirkung aus der Ursache herzuleiten habe, wozu der Syllogismus das geeignete Instrument ist. So war schon bei Aristoteles die Ableitung der Wirkungen aus den Ursachen apriorisches Wissen.

Wie diese Auffassung durch nichttheoretische Gründe in der Scholastik sich befestigte, ist oben gezeigt worden; der Glaube an die Causalität wurde formaliter dasselbe, was materialiter der Glaube an den Inhalt der christlichen Offenbarung war. Daher konnte Schleiermacher die Leugnung der Causalität mit der des Daseins Gottes als entscheidende Merkmale des Skepticismus in engen Zusammenhang bringen. Indessen behielt doch das christliche Dogma soweit das Uebergewicht, dass man seine Anhänger nicht als Skeptiker bezeichnete, wenn sie sich auch gegen die apriorische Causalität ablehnend verhielten, wie es z. B. Berkeley that, während Hume wegen seines religiösen Unglaubens den Vorwurf des Skepticismus sich zuzog. Auch Kant stand hinsichtlich der Auffassung

Digitized by Google

der Causalität in seiner vorkritischen Periode vollständig auf Hume's Standpunkt, ohne sich deshalb für einen Skeptiker zu halten; freilich brachte er später Causalität und Gottesglauben wieder in engere Verbindung, indem er Hume's Leugnung des letztern auf die Leugnung der apriorischen Causalität zurückführte, und aus diesem Grunde seine „Revolution" der Philosophie vollzog.

Kant's Glaube an die apriorische Causalität, oder wie er selbst es formulirt, an die Möglichkeit, die Wirkung aus der Ursache durch eine blosse Verstandeshandlung, ein analytisches Urtheil abzuleiten, war der Einsicht gewichen, dass Ursache und Wirkung in jedem Falle zwei ganz verschiedene Begriffe enthalten, die nur durch vorhergegangene Erfahrung verbunden sind, wie dies Kant an verschiedenen Beispielen nachweist. Hierdurch wurde es ihm unmöglich, im Kriticismus, welcher von der Nothwendigkeit der apriorischen Causalität seinen Ausgang nahm, in der bisher üblichen Weise die Wirkung als in der Ursache enthalten zu denken, was dem Dogmatismus durch die Ideenassociation vom göttlichen Willen und der Weltschöpfung so geläufig gewesen war. Ursache und Wirkung erscheinen demnach im Kriticismus als zwei dem Inhalt nach gegen einander selbständige Begriffe; wenn sie daher in einem apriorischen Zusammenhang stehen sollen, so kann dies nur eine rein formale Verknüpfung sein, in welcher Ursache und Wirkung als zwei gleichberechtigte Glieder erscheinen: Weder die Wirkung kann aus der Ursache, noch umgekehrt die Ursache aus der Wirkung abgeleitet werden, soweit es sich um ihren objektiven Inhalt handelt; wohl aber ist die unlösliche Zusammengehörigkeit beider Begriffe gesetzt, sodass mit der Ursache die Wirkung, mit der Wirkung die Ursache gegeben ist. Hiermit stimmt die von Kant vollzogene Ableitung der Kategorie der Causalität aus dem hypothetischen Urtheile vollkommen überein; auch das letztere entscheidet nur über die Zusammengehörigkeit mehrerer Urtheile, keineswegs aber über deren Inhalt als existirenden oder nichtexistiren-

Digitized by Google

den: Wenn das Eine, so findet auch das Andere statt, ob dies aber der Fall, ist nur a posteriori zu entscheiden.

Wie hieraus hervorgeht, beschränkt sich die erkenntnisstheoretische Bedeutung der Causalität darauf, dass sie zu hypothetischen Urtheilen berechtigt; ob diese zu assertorischen werden oder nicht, lehrt nur die Erfahrung. Kant selbst hat dies klar und deutlich ausgesprochen in dem Abschnitt der Vernunftkritik, der „Von der logischen Funktion in Urtheilen" handelt: „Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die a) des Prädikats zum Subjekt, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniss und der gesammelten Glieder der Eintheilung unter einander. In der ersteren Art der Urtheile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zwei Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniss gegen einander betrachtet. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse bestraft, enthält eigentlich das Verhältniss zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böse wird bestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr seien, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil gedacht wird."

Dieses Beispiel ist sehr geeignet, die Tragweite des Schlusses vom Grund auf die Folge klar zu stellen; Kant hat vollkommen Recht mit der Behauptung, dass nur die Consequenz durch dieses Urtheil gedacht werde. Wir haben es aber hier mit einem Urtheile zu thun, welches analytisch im Kantischen Sinne ist: Die vollkommene Gerechtigkeit wird als diejenige gedacht, welche den beharrlich Bösen bestraft, der Begriff der vollkommenen Gerechtigkeit involvirt den Gedanken der Bestrafung des beharrlich Bösen, oder die Gerechtigkeit würde uns nicht als eine vollkommene gelten, wenn sie nicht den beharrlich Bösen bestrafte. Es ist hier also das gewöhnliche Verfahren bei der Begriffsbildung eingehalten; in den Begriff der vollkommenen Gerechtigkeit ist die Bestrafung des beharrlich Bösen aufgenommen und kann nun analytisch aus ihm ab-

Digitized by Google

geleitet werden oder ergiebt sich als Consequenz. Nun ist aber dieser Fall ein solcher, in welchem man durch die Erfahrung nicht gebunden ist und daher den Subjektsbegriff willkürlich bilden, d. h. ihm beliebige Merkmale, darunter auch das obige beilegen kann.

Ganz anders stellt sich die Sache, sobald jenes rein hypothetische Urtheil zu einem assertorischen werden soll; nehmen wir an, die göttliche Gerechtigkeit werde im bessern Jenseits ein Objekt der Erfahrung, und es zeige sich dabei, dass Gott den beharrlich Bösen nicht bestraft, dann sind wir aus dem blossen Denken in die Wirklichkeit übergetreten, und müssen nach der letztern unsern frühern Begriff von der vollkommenen Gerechtigkeit corrigiren. Denn das Entscheidende war allein, dass wir die göttliche Gerechtigkeit für eine vollkommene hielten; wenn sie nun im Einzelnen anders verfährt, als unsere Construktion dies annahm, so ändert dies nichts an ihrer Vollkommenheit, sondern unser Begriff von vollkommener Gerechtigkeit muss ein anderer werden. Würden wir nun jenes Urtheil in assertorische Form gebracht und behauptet haben: „Die vollkommene Gerechtigkeit bestraft den beharrlich Bösen", so würde dies durch die Erfahrung widerlegt worden sein. Dass aber in unserem Beispiele die vollkommene Gerechtigkeit als Ursache der Bestrafung, mithin die letztere als Wirkung erscheint, ist klar, ebenso, dass ohne alle Erfahrung die konsequente Ableitung der Wirkung aus der Ursache nur hypothetische Erkenntniss giebt, d. h. ohne Euphemismus überhaupt gar keine Erkenntniss. Ueber diesen Thatbestand täuschen die weit öfter beigebrachten Beispiele von hypothetischen Urtheilen, also Verhältnissen von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, in welchen sowohl Bedingung wie Bedingtes, Ursache und Wirkung, aus der Erfahrung entnommen sind. In dem Kantischen Beispiele: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm", ist Ursache und Wirkung unzählige Male Gegenstand der Erfahrung ge-

Digitized by Google

wesen, daher der Uebergang dieses scheinbar hypothetischen Urtheils in ein assertorisches sich ungezwungen vollzieht. Dies erklärt sich sehr einfach dadurch, dass in diesem Beispiele die Partikel „Wenn" nicht sowohl die Bedingung, als vielmehr die Wiederholung anzeigt, oder wenigstens in unserem Denken unwillkürlich den Gedanken der letztern hervorruft, weil wir den Eintritt der Bedingung stets als selbstverständlich voraussetzen.

Wir urtheilen daher in Wahrheit: „So oft die Sonne den Stein bescheint, wird er warm." Hierdurch ergiebt sich der fundamentale Unterschied zwischen sogenannten hypothetischen Urtheilen der letztern Art, in welchen die Erfahrung den Inhalt geliefert hat, und den rein hypothetischen, deren Subjektsbegriff empirisch nicht aufgezeigt werden kann. Es leuchtet sofort ein, dass es ungereimt wäre, zu sagen: „So oft eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, wird der beharrlich Böse bestraft", weil hier, wie vorhin gezeigt, in Wirklichkeit ein analytisches Urtheil vorliegt, in welchem der Subjektsbegriff bereits den Inhalt des Prädikatsbegriffes enthält, daher der letztere durch die blosse Consequenz aus dem ersteren abgeleitet werden kann. Dies ist aber in dem Beispiel von der Erwärmung des Steins durch die Sonne nicht der Fall; der Begriff der Sonne enthält ganz und gar nichts von dieser speciellen Wirkung, sondern die Erfahrung verbindet hier zwei verschiedene Begriffe in einem synthetischen Urtheile a posteriori, welches zugleich assertorisch ist. Soll aber das assertorische Urtheil, wie Kant will, zum apodiktischen werden, so gebietet die Vorsicht, sofort die hypothetische Form damit zu verbinden, d. h. zu urtheilen, dass, wenn die Ursache da ist, auch die Wirkung da sein muss. Hiermit kehrt man aber zugleich zum analytischen Urtheile zurück, insofern Ursache und Wirkung als korrelative Begriffe sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, also die Wirkung zwar nicht realiter in der Ursache, wohl aber der Begriff der Wirkung im Begriff der Ursache, umgekehrt der Begriff der Ursache im Begriff

Digitized by Google

der Wirkung eo ipso enthalten ist. Die Ursache ist eben nur dadurch Ursache, dass sie eine Wirkung hat; die Wirkung ist nur dadurch Wirkung, dass sie eine Ursache hat. Insofern schliessen wir a priori vom Einen auf das Andere; wenn das Eine da ist, muss auch das Andere da sein. Nun entsteht aber immer die Frage: woran erkennen wir, dass Ursache und Wirkung da sind? Was macht also das hypothetische Urtheil zum assertorischen? Da wir die Beantwortung dieser Frage am Ende unserer Untersuchung über die Causalität geben, so beschränken wir uns jetzt darauf, die Nothwendigkeit der Verbindung der hypothetischen mit der apodiktischen Urtheilsform darzuthun, sobald über Ursache und Wirkung allgemeine und nothwendige Urtheile gefällt werden sollen.

Wir bedienen uns dazu wieder des Kantischen Beispieles, welches das positive Resultat des gesammten Kriticismus illustrirt. Das Urtheil: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm", ist nach Kant ein blosses Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit; um diese zu gewinnen, muss die Kategorie der Ursache eingesetzt werden: „Die Sonne erwärmt den Stein"; dieses „synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objektiv" etc., kann also auch so formulirt werden: „Die Sonne erwärmt den Stein immer und ewig" oder: „Die Sonne muss den Stein erwärmen". Damit ist das erreicht, was die Erfahrung niemals bietet, nämlich absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

Nun wohl! Wenn die mechanische Wärmetheorie mit ihren Consequenzen Recht behält, dann erwärmt eines Tages die Sonne den Stein nicht mehr, dann hilft auch kein Einsetzen der Kategorie der Ursache, dann ist das objektive, nothwendige und allgemeingültige Urtheil einfach falsch. Denn weil keine Wirkung wahrgenommen wird, kann auch von keiner Ursache mehr die Rede sein; wenn ich nun trotzdem fortfahre, meine „apriorische" Kategorie anzuwenden, unbekümmert um die sinnliche Wahrnehmung,

Digitized by Google

da sie ja nicht aus dieser stammt, was dann? Dann ist, um Kant's Worte zu gebrauchen, die Anwendung der Causalität vielleicht a priori im Verstande gegründet und doch ein Hirngespinnst. Die Anwendung der Kategorie der Ursache ist also stets an das Vorhandensein der Wirkung geknüpft, wie umgekehrt die Wirkung an die Ursache; soviel lässt sich „a priori", analytisch behaupten. Ob aber dieses korrelative Verhältniss in Wirklichkeit stattfinde, ist nie anders als empirisch festzustellen. Da nun die Erfahrung lehrt, dass das, was einst Ursache war oder mit einer Wirkung verbunden war, später oft keine Wirkung hat, also nicht mehr Ursache ist, so hat das apodiktische Urtheil stets nur die Gültigkeit des hypothetischen: „Wenn die Ursache da ist, muss auch die Wirkung da sein" und umgekehrt: „Wenn die Wirkung da ist, muss auch die Ursache da sein."

Dies ist aber, wie gesagt, nichts als ein analytisches Urtheil, worüber die Thatsache nicht täuschen darf, dass die in dem Verhältniss von Ursache uud Wirkung gedachten Objekte nur synthetisch a posteriori verbunden werden können, weshalb die Anwendung der Causalität, sobald man sich nicht dem Irrthum aussetzen will, nur auf Grund vorhergegangener Erfahrung geschehen kann. Nachdem nun so Ursache und Wirkung synthetisch verbunden, und a posteriori festgestellt ist, dass sie korrelative Begriffe sind, so bedarf es nur der blossen Verstandesoperation, um aus der Existenz des Begriffes der Ursache auf die des Begriffes der Wirkung zu schliessen. Ein Beispiel wird die Richtigkeit dieser Behauptung bestätigen. Die Begriffe Vater einerseits und Kinder im Sinne von Sohn und Tochter andrerseits sind korrelative; wir wissen daher „a priori" mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, dass jeder Vater Kinder hat; wie dass alle Kinder Väter haben. Ist nun dieses Urtheil ein synthetisches oder analytisches? Sofern es sich erst darum handelt, ob eine bestimmte Person unter den Begriff „Vater" gebracht werden kann, ist das Urtheil ganz unzweifelhaft ein syn-

Digitized by Google

thetisches; denn im Begriff der Person liegt nichts vom Begriff eines Kindes. Hat nun aber die Erfahrung festgestellt, dass diese bestimmte Person Vater ist, so ist nur noch ein analytisches Urtheil, eine reine Verstandesoperation, erforderlich zur Einsicht, dass er Kinder hat; denn um dies einzusehen, braucht man nicht aus dem Subjektsbegriff herauszugehen. Zugleich können wir die Begriffe Vater und Kinder unter die Kategorie der Causalität bringen, den Vater mit Aristoteles als die causa efficiens der Kinder betrachten, und in jedem Falle, wo wir den Begriff Vater setzen, auch den Begriff der Ursache setzen. Wir wissen nun a priori, dass der Vater Kinder, ebenso, dass die Ursache eine Wirkung hat, soweit es sich um das rein abstrakt oder begrifflich gefasste Verhältniss beider handelt. Geht man dagegen in das Gebiet des Konkreten über, so hört in beiden Fällen die Geltung des Apriori auf, weil hier nicht mehr analytisch, sondern synthetisch festgestellt werden muss, ob beide Begriffe anwendbar sind; nur soviel lässt sich immer a priori behaupten, dass mit dem einen jederzeit der andere gegeben ist weil jeder erst durch die Beziehung auf den andern Sinn und Bedeutung erlangt. Man weiss nun die unzertrennliche Verbindung von Ursache und Wirkung ganz in derselben Weise, wie man überhaupt a priori weiss; nachdem man die Erkenntniss a posteriori erlangt, in unserem Falle, nachdem man Ursache und Wirkung synthetisch verbunden hat, kann man durch blosse Verstandesoperation a priori stets urtheilen, dass beide sich immer zusammen finden müssen.

Hiermit trifft der Sache nach vollständig zusammen, was Kant über das Verhältniss des Zufälligen zur Ursache sagt in der Kritik d. r. Vernunft, „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze." Er schickt voraus, dass aus blossen Kategorieen die Möglichkeit eines Dinges niemals einzusehen sei, sondern dazu immer eine Anschauung bei der Hand sein müsse; z. B. wie darum, weil etwas ist, etwas anderes sein müsse, mithin wie etwas über-

Digitized by Google

haupt Ursache sein könne, ... lässt sich gar nicht aus blossen Begriffen einsehen." ... „Daher es auch niemals gelungen ist, aus blossen reinen Verstandesbegriffen einen synthetischen Satz zu beweisen, z. B. den Satz: alles zufällig Existirende hat eine Ursache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, dass ohne diese Beziehung wir die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. h. a priori durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, dass eben dieselbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sache selbst sei". ... „Dass gleichwohl der Satz: alles Zufällige müsse eine Ursache haben, doch Jedermann aus blossen Begriffen klar einleuchte, ist nicht zu leugnen; aber alsdann ist der Begriff des Zufälligen schon so gefasst, dass er nicht die Kategorie der Modalität (als etwas, dessen Nichtsein sich denken lässt), sondern die der Relation (als etwas, das nur als Folge von einem Anderen existiren kann) enthält, und da ist es freilich ein identischer Satz: was nur als Folge existiren kann, hat seine Ursache.

In der That, wenn wir Beispiele vom zufälligen Dasein geben sollen, berufen wir uns immer auf Veränderungen und nicht bloss auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheile. Veränderung aber ist Begebenheit, die als solche nur durch eine Ursache möglich, deren Nichtsein also für sich möglich ist, und so erkennt man die Zufälligkeit daraus, dass etwas nur als Wirkung einer Ursache existiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, so ist's ein analytischer Satz, zu sagen: es habe eine Ursache."

Genau in diesem Falle, welchen Kant hier so klar auseinandersetzt, befinden wir uns stets dann, wo es sich um Ursache und Wirkung handelt, nur dass wir gegenwärtig beide Begriffe als korrelativ fassen und daher nicht bloss mit Kant sagen: „Der Satz: Jede Wirkung = Alles Zufällige hat eine Ursache", sei ein analytischer Satz, sondern ebenso das Urtheil: „Jede Ursache hat eine

Digitized by Google

Wirkung.“ Denn was Kant vom Begriff des Zufälligen sagt, er sei schon so gefasst, dass er als Folge einer Ursache erscheine, gilt ohne alle Einschränkung von Ursache und Wirkung als Vorbedingung ihrer korrekten Auffassung. Kant verschloss sich den Zugang zu dieser Einsicht, indem er an der hergebrachten Auffassung der Ursache als einer absoluten Existenz ohne alle Beziehung auf die Wirkung festhielt, und so die Gegenüberstellung der Ursache als des Nothwendigen und der Wirkung als des Zufälligen ebenfalls annahm — die alte platonisch-scholastische Ansicht, welche erst durch Schopenhauer beseitigt wurde. Hingegen erklärte Kant sehr richtig, dass analytisch oder a priori niemals entschieden werden könne, ob das Verhältniss von Ursache und Wirkung vorliege, dass vielmehr dazu auch die Anschauung, sogar „immer die äussere Anschauung“ zur Hand sein müsse. Nur hinderte ihn seine vorgefasste Meinung von der Synthese der Sinneswahrnehmungen und der Verstandesformen, durch welche Verbindung er allein Erkenntnisse entstehen liess, zu sehen, dass die Synthese von Ursache und Wirkung nur auf Grund der unmittelbaren Erkenntniss vollzogen werden kann, und zwar so, dass die letztere den allein zureichenden Grund für die Annahme des Verhältnisses von Ursache und Wirkung bildet, weil man nur durch direkte Beobachtung über das hypothetisch apodiktische Urtheil: „Wenn Ursache, muss auch Wirkung sein“, und umgekehrt, hinaus zu dem assertorischen Urtheil gelangen kann: „Hier ist Ursache und Wirkung“. Kant aber, welcher der Allgemeinheit und Nothwendigkeit Alles andere opferte und eben deshalb auch wieder mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit Alles erreichen musste, will das hypothetische Urtheil durch Einsetzung der Kategorie zum kategorisch-apodiktischen machen, Proleg. § 29: „Um einen Versuch an Hume's problematischem Begriff (diesem seinem crux metaphysicorum) nämlich dem Begriffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich ein

Digitized by Google

gegebenes Erkenntniss als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen, a priori gegeben. Es ist aber möglich, dass in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: dass auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt, und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen, und z. B. zu sagen: wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der bloss eine subjektive Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muss er als nothwendig und allgemein gültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht Ursache der Wärme."

Kant lässt sich von der doppelten Bedeutung des Wortes wenn auch hier irre leiten und sieht da ein hypothetisches Urtheil, wo in der That zwei assertorische Urtheile gegeben sind; deshalb bringt er die Wahrnehmung mit dem hypothetischen Urtheil in die obige Verbindung. Die Wahrnehmung ergiebt aber nur, dass die Sonnenstrahlen den Stein treffen und dass er warm wird; will man diese koordinirten Sätze in das Verhältniss der Subordination bringen, so ist man auf Grund der Wahrnehmung unberechtigt zu sagen: „Wenn d. h. Nachdem die Sonne den Stein beschienen hat, wird er warm", um die blosse Zeitfolge auszudrücken, wie in dem Satze: „Wenn es Tag gewesen ist, wird es Nacht." Das ist freilich eine „bloss subjektive Verknüpfung der Wahrnehmungen", aber es erinnert doch stark an Ueberwegs Spott über den „mythologischen Zauber des Apriori", wenn die Einsetzung des Begriffs der Ursache plötzlich einen allgemeingültigen und nothwendigen Erfahrungssatz herstellen soll. Oder ist etwa der Satz: „Wenn es Tag gewesen ist, wird es Nacht," ers dann allgemeingültig und nothwendig, wenn man den Tag aus dem Schosse der

Digitized by Google

Nacht oder umgekehrt die Nacht aus dem Tage geboren werden lässt?

Die unnatürliche Kantische Auffassung verwickelt denn auch ihren Urheber in unlösbare Widersprüche. In der so eben citirten Stelle der Prolegomenen heisst es, dass die Wahrnehmung die Regel gebe, nach welcher auf eine gewisse Erscheinung eine andere beständig folgt — eine „empirische Regel", welche weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit hat. Durch die Einsetzung des Begriffs der Ursache wird diese empirische Regel „nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend bloss von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also nothwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache, als einen zur blossen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff, und dessen Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt, sehr wohl ein." Der letzte Satz enthält den direktesten Widerspruch gegen das Vorhergehende: Die Wahrnehmung giebt die beständige Aufeinanderfolge der Erscheinungen, mithin eine „synthetische Vereinigung" derselben, lehrt also, was den Inhalt betrifft, ganz dasselbe, wie der Kantische Erfahrungssatz, der den Begriff der Ursache enthält. Der letztere Satz unterscheidet sich nach Kants Annahme vom ersteren durch die blosse Form, indem er die komparative Allgemeinheit des ersteren in absolute verwandeln soll. Der Begriff der Ursache dient hier also offenbar dazu, das besondere Urtheil zum allgemeinen zu machen; was soll nun die Behauptung, dass die Möglichkeit des Begriffs der Ursache als eine synthetische Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt sehr wohl eingesehen werde? Diese synthetische Vereinigung ist ja schon in der „empirischen Regel" der Wahrnehmung vollzogen; ich sehe daher die Möglichkeit der Ursache dadurch nicht im Mindesten ein. Wohl aber sehe ich die (relative) Nothwendigkeit der Ursache

Digitized by Google

zu dem Kantischen Zweck ein, Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu erreichen, d. h. deren Vorhandensein dogmatisch, ohne alle Erfahrung im gewöhnlichen Sinne zu behaupten. Da aber eben die Frage die ist: giebt es eine solche Allgemeinheit und Nothwendigkeit, wie sie Kant behauptet, so fällt, wenn die Antwort verneinend ausfällt, damit auch die wunderbare Kraft der Ursache fort, und dieser Begriff wird nunmehr durch die Erfahrung als anwendbar oder nicht anwendbar bestimmt, statt wie bei Kant die Erfahrung möglich zu machen.

Hierdurch erledigt sich auch Kant's Bedenken im § 13 der Vernunftkritik: „Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, dass man sagte: Die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmässigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlass geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern und dadurch zugleich die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs zu berühren, so bemerkt man nicht, dass auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern dass er entweder völlig a priori im Verstande gegründet sein oder als ein blosses Hirngespinnst gänzlich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, dass etwas A von der Art sei, dass ein Anderes B daraus nothwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermassen geschieht, aber niemals, dass der Erfolg nothwendig sei, daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich dass die Wirkung nicht bloss zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge."

Auch diese Ausführungen enthalten nichts Anderes, als was wir oben zu beweisen bemüht waren, dass nämlich auf den Begriff der Ursache stets der Begriff der Wirkung zu folgen habe;

Digitized by Google

wo aber eben diese beiden Begriffe anzuwenden seien, bleibt auch danach unbestimmt. Denn es ist lediglich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, wenn Kant Proleg. § 33 sagt: „Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer nothwendiger Weise folgt.“ Vielmehr enthält der Begriff der Ursache in seiner korrekten Anwendung die Regel, dass auf ihn stets der Begriff der Wirkung folgen muss. Es gehört gewiss nicht mehr zur blossen Form der Erfahrung in dem von Kant ausdrücklich festgestellten Sinne, wenn er durch den blossen Begriff der Ursache einen Zustand aus einem andern hervorgehen lässt, denn dies gehört zum Inhalt der Erfahrung und wird durch die Wahrnehmung gegeben. Ausserdem bestimmt nicht die Regel, dass aus einem Zustande ein andrer folgt, wonach die Regel als Realgrund des nothwendigen und immerwährenden Folgens erschiene, sondern umgekehrt ist die Wahrnehmung, welche das beständige Erfolgen zeigt, mithin dieses selbst in letzter Instanz der Realgrund für die Bildung der Regel, wovon später noch ausführlicher die Rede sein wird.

Der Grundirrthum, welcher Kant veranlasste, der Causalität eine „nichtempirische Dignität“ beizulegen, ist die faktische Auflösung der zusammengesetzten Erkenntniss in reine subjektive Faktoren. Kant ist wirklich davon überzeugt, dass sich die Objekte, als Vorstellungen, nach uns richten und ignorirt ganz und gar, dass unsere Vosstellungen sich ebenso sehr nach den Objekten, als Dingen an sich richten. Er lehrt zwar selbst, dass alle unsere Erfahrungserkenntniss ein aus subjektiven und objektiven Faktoren zusammengesetztes Produkt ist, giebt aber im Verlaufe seiner Untersuchung über die Erfahrung dieser ganz richtigen Einsicht keine Folge, da er seiner Absicht gemäss den objektiven Faktor für unsere Erkenntniss ganz beseitigen musste und theoretisch die Erkenntniss in die blosse Form auflöste, um praktisch dann auch den Inhalt lediglich aus dem Subjekte setzen zu können. Daher entging

Digitized by Google

es ihm, dass er hinsichtlich der Causalität das gar nicht leisten konnte, was er Hume gegenüber leisten wollte, nämlich eine von der Erfahrung unabhängige, und trotzdem objektive Gültigkeit der Causalität zu gewinnen. Hume macht gerade die objektive Gültigkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung davon abhängig, dass sie in der Erfahrung angetroffen wird; Kant aber will von der reinen Subjektivität aus die Objektivität in seinem Sinne begründen; da ihm die Objektivität sich in Allgemeinheit und Nothwendigkeit, also in blosse Form aufgelöst hat, so ist das allerdings vollkommen konsequent, führt aber zu dem bekannten ungeheuerlichen Resultate, dass die ohne Erfahrung niemals zu motivirende, also rein willkürliche Einsetzung der Ursache jene Objektivität herstellen soll. Kant kommt damit nicht im Geringsten über Hume hinaus; denn seine apriorische Causalität ist genau ebenso rein subjektiv wie die gewohnheitsmässige Causalität Hume's, daher auch die Berechtigung, beide anzuwenden, ohne Untersuchung des betreffenden Falles, also ohne Erfahrung, genau dieselbe bleibt.

Hiermit steht in engstem Zusammenhange, dass Kant der Causalität eine viel zu weite Ausdehnung giebt, indem er den „synthetischen Grundsatz" aufstellt: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung." Wenn dieser synthetische Satz nicht auf einen analytischen reducirt wird, indem man nur dasjenige als Veränderung bezeichnet, was eben aus einer Ursache hergeleitet wird, so erfährt er jeden Augenblick thatsächliche Widerlegungen. Oder würde man den Uebergang des Tages in die Nacht und umgekehrt der Nacht in den Tag nicht als Veränderung ansehen? Kant hat sich freilich die Unterscheidung des Folgens und Erfolgens dadurch selbst unmöglich gemacht, dass er den objektiven Faktor der Wahrnehmung gänzlich ausser Acht lässt. Wäre dies nicht der Fall, so hätten ihn seine eigenen Erörterungen auf das Richtige führen müssen. An der Stelle, wo er den soeben erwähnten „synthetischen Grundsatz der

Digitized by Google

Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität" aufgestellt hat, bemüht er sich, die blos „subjektive Folge der Apprehension" von der „objektiven Folge der Erscheinungen" zu unterscheiden. Er bedient sich für die erstere des Beispiels der Wahrnehmung eines Hauses, für die letztere der Wahrnehmung eines im Strom von oberhalb nach unterhalb sich bewegenden Schiffes, und sagt, dass die Wahrnehmungen der Theile des Hauses „von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren konnten", während bei dem abwärts treibenden Schiffe die „Ordnung in der Folge der Wahrnehmung in der Apprehension" bestimmt ist: „Ich sehe ein Schiff den Strom hinabtreiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte." Die Erklärung dieser Thatsache findet Kant darin, dass die „Apprehension des einen (was geschieht), auf die des anderen (das vorhergeht) nach einer Regel folgt," und diese Regel ist eben die Kategorie der Causalität, wie denn der oben angeführte synthetische Grundsatz in der ersten Auflage der Vernunftkritik lautet: „Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folge." Jedem, der nicht durch die Kantische Theorie der Erfahrung verblendet ist, leuchtet nun vor Allem ein, dass das Beispiel vom abwärts treibenden Schiffe ganz und gar nicht unter die Kategorie der Causalität gebracht werden kann, wie dies bereits v. Hartmann auseinandergesetzt hat, „Kritische Grundlegung des Transscendentalen Realismus" S. 78 ff.

Die Unmöglichkeit, die Causalität hier anzuwenden, ergiebt sich sofort, wenn man nun auch ein Schiff von unterhalb nach oberhalb fahren lässt; auch in diesem Falle ist die Regel der Wahrnehmung

Digitized by Google

vorhanden, die Ordnung in der Folge der Wahrnehmung in der Apprehension bestimmt, also eine „objektive Folge" der Erscheinungen gegeben, was nach der Kantischen Theorie ebenfalls nur durch die Causalität zu erklären sein würde, welche jene Erfahrung möglich macht. Dieses würde aber gerade zu dem Gegentheil von dem beabsichtigten Resultate führen und jede Regel einfach unmöglich machen, wofern man nicht, was die Kantische Theorie der Erfahrung nicht zulässt, den objektiven Faktor der Erfahrung, das Ding an sich, zu Hülfe nimmt. Gerade an diesem Beispiele hätte Kant erkennen müssen, dass die Gegenstände sich nicht nach uns richten; wir haben durchaus keine Gewalt über unsere Vorstellungen, sodass wir etwa ein Schiff beliebig nach unterhalb oder oberhalb sich bewegen sehen könnten, wie wir beliebig die Theile eines Hauses von oben nach unten etc. apprehendiren können. Dieser Unterschied beruht auch nicht etwa darauf, dass im letztern Falle die Causalität nicht anzutreffen ist, welche Kant zur Erklärung jener erstern regelmässigen objektiven Folge der Erscheinungen heranzieht. Denn wenn ich die Wahrnehmung des Schiffes oberhalb als die Ursache betrachte, dass ich es später weiter unterhalb wahrnehme, oder die Wahrnehmung des Schiffes unterhalb, dass ich es später weiter oberhalb erblicke, so steht wohl nichts im Wege, auch die Wahrnehmung der obern oder untern Theile des Hauses für die Ursache zu halten, dass man später die untern oder obern Theile des Hauses wahrnimmt; denn die Regel, nach welcher eins auf das andere folgt, ist in beiden Fällen vorhanden, wie auch die Veränderung. —

Die Kantische Theorie ist für die Auffassung der Causalität bei den Spätern massgebend gewesen. Selbst Fries und seine Schule haben nicht zu einer unbefangenen und sachlich motivirten Ansicht zu gelangen vermocht, trotz ihrer vorherrschend psychologischen Richtung und der im Uebrigen kritischen, mathematisch-naturwissenschaftlichen Haltung, da sie die so nothwendigen Beobachtungen über das faktische Auftreten der Causalität anzustellen unter-

Digitized by Google

liessen. So treffen wir sowohl bei Fries (Neue Kritik der Vernunft I. S. 106), wie bei Apelt (Theorie der Induktion S. 51), die falsche Behauptung, dass das Causalgesetz antriebe, überall da nach einer Ursache zu forschen, wo eine Veränderung beobachtet wird. Ebenso werden Thatsachen des gebildeten Bewusstseins vom natürlichen Bewusstsein behauptet, wo die Erfahrung das Richtige kennen lehrt. Apelt sagt a. a. O. S. 49: „Schon das erstemal, wenn ich ein Gewehr abfeuern höre, und nicht erst nach oftmaliger Wiederholung dieses Ereignisses verknüpfe ich Blitz und Knall wie Ursache und Wirkung.“ In Wahrheit betrachtet das natürliche Bewusstsein ohne Belehrung den Knall niemals als die Wirkung des Blitzes, sowenig wie es Donner und Blitz in das Verhältniss von Ursache und Wirkung bringt; und selbst wenn dies der Fall wäre, so würde damit noch nicht das Geringste für die „apodiktische Gültigkeit des Causalgesetzes“ gewonnen sein, die Apelt damit beweisen will. Denn der Mensch verknüpft in seiner Ideenassociation Objekte und Zustände sls Ursache und Wirkung, welche niemals im entferntesten sachlichen Zusammenhang, ja oft nie in zeitlicher oder räumlicher Berührung gestanden haben. So zeigt sich auch bei Apelt recht deutlich, dass man entweder die Apriorität der Causalität nebst der daraus folgenden Allgemeinheit und Nothwendigkeit festhalten muss, dann aber auf die Richtigkeit ihrer Anwendung verzichtet — oder dass man den richtigen Gebrauch der Causalität über jede andere Rücksicht stellt und dann in jedem Falle die Erfahrung zu Hülfe nehmen muss. Auf dem Wege zu dieser Einsicht liegen jedoch noch verschiedene Zwischenstufen. —

Schopenhauer hat sich um die Klarstellung der Begriffe Ursache und Wirkung wesentliche Verdienste erworben, indem er zuerst mit der frühern Auffassung gründlich brach, welche stets die Ursache als etwas Absolutes, von der Wirkung ganz Unabhängiges anzusehen geneigt war, wovon auch Kant noch nicht frei ist. Während dieser die Ursachen noch ausdrücklich im „Unveränderlichen“

Digitized by Google

sucht, erklärt Schopenhauer Ursache und Wirkung in gleicher Weise für Veränderungen, beseitigt daher auch den Widersinn der causa prima und causa sui. Er hat keine absolute Causalität, weil er eingesehen hat, dass man zuletzt immer auf etwas Unerklärliches stösst, d. h. auf etwas, dessen Existenz ohne Ursache angenommen werden muss. Vierfache Wurzel etc. 2. Aufl. S. 44: „Von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen, welche alle Veränderungen leitet, aber nimmer sich über diese hinauserstreckt, bleiben, eben dieserhalb, zwei Wesen unberührt: einerseits nämlich, wie so eben gezeigt, die Materie, und andrerseits die ursprünglichen Naturkräfte; jene, weil sie der Träger aller Veränderungen, oder dasjenige ist, woran solche vorgehn; diese, weil sie das sind, vermöge dessen die Veränderungen, oder Wirkungen, überhaupt möglich sind, das, was den Ursachen die Causalität, d. i. die Fähigkeit zu wirken, allererst ertheilt, von welchem sie also diese bloss zur Lehn haben." Wenn trotzdem Schopenhauer durch seine Lehre von der Apriorität der Causalität gezwungen wird, zu behaupten, das Gesetz der Causalität sei ein ausnahmsloses, so hat er selbst die Ausnahmen angegeben. Ferner weiss Schopenhauer, dass das Gesetz der Causalität nur zu hypothetischen Urtheilen berechtigt. Endlich zieht er ganz richtig die Wahrnehmung heran, um festzustellen, was Ursache und was Wirkung sei, da die Ursache allemal der Wirkung der Zeit nach vorhergehe. Doch hat er unterlassen, der unmittelbaren Erfahrung auch die Entscheidung darüber zu geben, ob bei zwei auf einander folgenden Zuständen überhaupt das Verhältniss von Ursache und Wirkung anzunehmen ist. Kant lehrte, dass alle Veränderungen unter dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung stehen; Schopenhauer meint, die Apriorität des Causalitätsgesetzes bürge dafür, dass es eo ipso richtig angewandt werde, wie z. B. Niemand die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht als Ursache und Wirkung aufgefasst habe und auffassen werde. Dass er sowohl mit diesem Beispiel, wie mit der

Digitized by Google

durch dasselbe gestützten allgemeinen Behauptung der Erfahrung widerspricht, welche täglich lehrt, dass post hoc und propter hoc als Wechselbegriffe aufgefasst werden, haben wir bereits Bd. I. S. 240 ff. gesehen. Deshalb kann nur die Erfahrung lehren, wo die Causalität anzunehmen ist und wo nicht.

Uebrigens ist nicht ganz klar, was Schopenhauer unter Erfahrung versteht, wenn er behauptet, man könne aus der Causalität auf die Succession schliessen: „Es giebt Fälle, wo uns aus früherer Erfahrung der Causalnexus bekannt ist, die Succession der Zustände aber so schnell erfolgt, dass sie sich unserer Wahrnehmung entzieht: Dann schliessen wir, mit völliger Sicherheit, von der Causalität auf die Succession, z. B. dass die Entzündung des Pulvers der Explosion vorhergeht" (a. a. O. S. 41). Wie hier die „frühere Erfahrung" möglich sein soll, ohne dass eine Wahrnehmung stattgefunden hat, sieht man nicht ein. Schopenhauer schwankt hier, wie oft, zwischen Apriorismus und Empirismus hin und her und geräth dadurch in Widersprüche. Es wird nicht einmal klar, was er unter Causalität überhaupt versteht; es gewinnt zuweilen den Anschein, als ob ihm die Causalität etwas ganz Anderes als die Zusammenfassung der Begriffe Ursache und Wirkung sei. So heisst es a. a. O. S. 44: „Ursache und Wirkung sind die zu nothwendiger Succession in der Zeit verknüpften Veränderungen"; bald darauf aber S. 45: „Die Causalität also, dieser Lenker aller und jeder Veränderung, tritt nun in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf: als Ursache im engsten Sinn, als Reiz, und als Motiv." Der Widerspruch tritt hier so klar zu Tage, dass es nur der einfachen Hinweisung auf denselben bedarf. Ausserdem fehlt in der zweiten Stelle die Wirkung gänzlich; denn Reiz und Motiv sind nur besondere Arten der Ursache und doch soll in ihnen die Causalität aufgehen. Diese Widersprüche entspringen nicht sowohl aus der Gesammtauffassung Schopenhauer's von der Causalität, als vielmehr aus einer gewissen Oberflächlichkeit, mit welcher er

Digitized by Google

sie innerhalb der fertigen Erfahrung behandelte, um zu dem zu eilen, was er als seine eigene Entdeckung ganz besonders in den Vordergrund stellte: Die Mitwirkung der Causalität beim Zustandekommen der unmittelbaren Erfahrung, der Sinneswahrnehmung. Damit kommen wir nunmehr zu der dritten principiell verschiedenen Auffassung der apriorischen Causalität und ihrer Bedeutung für das Wissen.

Bevor wir jedoch zur Untersuchung dieser neuesten Art von apriorischer Causalität schreiten, erscheint es angemessen, erst die Bedeutung der Causalität innerhalb der Erfahrung festzustellen; denn begreiflicherweise ist nur von hier aus eine Fixirung dieses Begriffes möglich, und deshalb die Frage über Anwendbarkeit und Nichtanwendbarkeit desselben zur Constituirung der Erfahrung mit einiger Sicherheit zu entscheiden.

Wie dies fast bei allen Begriffen der Fall gewesen, so war auch die Entstehung und erste Ansicht von der Causalität noch bis in die neueste Zeit hinein für die herrschende Auffassung dieses Begriffes massgebend. Daher sind vor Allem zunächst die Irrthümer zu erkennen und unschädlich zu machen, welche sich von jeher an die Causalität gehängt haben. In dieser Richtung hat Mill sich ein bleibendes Verdienst erworben, indem er zuerst die üblichen Fehler in der Auffassung der Causalität zusammenstellt und berichtigt (Induktive Logik I. S. 387 ff.). Er bekämpft zunächst die Gewohnheit, eine einzelne, gewöhnlich die zuletzt erscheinende Ursache als zureichend für den Eintritt der Wirkung anzusehen, und die übrigen Antecedentien als Bedingungen zu bezeichnen: „Wenn Jemand von einer Speise isst und davon stirbt, d. h. wenn er nicht gestorben wäre, im Falle er nicht davon gegessen hätte, so sagt man gewöhnlich, dass der Genuss dieser Speise die Ursache seines Todes war. Es ist indessen nicht nothwendig, dass zwischen dem Genuss der Speise und dem Tode ein unveränderlicher Zusammenhang stattfinde; aber gewiss besteht unter den Umständen, welche

Digitized by Google

stattfanden, irgend eine Combination, deren unveränderliche Folge der Tod ist, wie z. B. der Akt des Genusses der Speise verbunden mit der besonderen körperlichen Constitution, mit einem besonderen Zustand der Gesundheit, und vielleicht sogar der Atmosphäre. Das Ganze dieser Umstände machte in diesem besonderen Falle die Bedingungen des Phänomens, oder mit andern Worten die Reihe von Antecedentien aus, welche dasselbe hervorriefen und ohne welche es nicht stattgefunden hätte. Die wahre Ursache ist das Ganze dieser Antecedentien und philosophisch gesprochen haben wir kein Recht, den Namen Ursache einer einzigen von ihnen ausschliesslich der andern zu geben. Die Ungenauigkeit dieses Ausdruckes wird in dem supponirten Falle dadurch verdeckt, dass die verschiedenen Bedingungen, mit Ausnahme der einzigen des Genusses der Speise, nicht Ereignisse (d h. augenblickliche Veränderungen oder Aufeinanderfolgen solcher Veränderungen), sondern Zustände waren, die mehr oder weniger Dauer hatten, und welche deshalb der Wirkung eine unbestimmte Zeitdauer vorhergegangen sein konnten, indem das Ereigniss fehlte, welches zur Vervollständigung des erforderlichen Zusammenwirkens von Bedingungen nöthig war. Sobald dieses Ereigniss, der Genuss der Speise eintrat, fehlte keine Ursache mehr, die Wirkung fand sogleich statt, und hieraus entsteht der Schein, als bestehe zwischen der Wirkung und diesem einen Antecedens ein unmittelbarerer und engerer Zusammenhang, als zwischen der Wirkung und den übrigen Bedingungen. Aber obgleich wir es für geeignet halten mögen, der Bedingung, deren Erfüllung die Wirkung ohne Verzug hervorbrachte, den Namen Ursache beizulegen, so steht sie doch in keiner engeren Beziehung zur Wirkung als die anderen; um die Wirkung hervorzubringen, mussten alle unmittelbar vorher existiren, aber sie brauchten nicht alle anzufangen zu existiren. Die Angabe der Ursache ist unvollständig, wenn wir nicht alle Bedingungen in irgend einer Form einführen. Es nimmt Jemand Quecksilber ein, geht aus und erkältet sich. Wir suchen

Digitized by Google

vielleicht die Ursache seiner Erkältung darin, dass er sich der Luft ausgesetzt hat. Es ist indessen klar, dass das Einnehmen von Quecksilber eine nothwendige Bedingung seiner Erkältung gewesen sein kann, und obgleich es sich mit dem Sprachgebrauch verträgt, das sich der Luft Aussetzen die Ursache des Uebels zu nennen, so müssten wir in genauer Sprechweise sagen, dass das sich der Luft Aussetzen unter dem Einfluss des Quecksilbers die Ursache war.

Wenn wir bei dem Streben nach Genauigkeit nicht alle Bedingungen aufzählen, so geschieht dies, weil in den meisten Fällen einige, ohne dass sie ausgedrückt werden, als von selbst verstanden angesehen werden, oder weil sie für den Zweck, den man im Auge hat, übergangen werden können. Wenn wir z. B. sagen, die Ursache des Falles eines Menschen war, dass sein Fuss ausglitt, als er eine Leiter hinaufkletterte, so übergehen wir sein Gewicht als einen Umstand, den man nicht anzuführen braucht, obgleich er eine unerlässliche Bedingung der erfolgten Wirkung war."

Mill giebt noch verschiedene Beispiele, um zu zeigen, dass der Eintritt einer Wirkung stets an mehrere Ursachen geknüpft ist, und stellt dieser einzig richtigen Auffassung der Causalität dann die populäre falsche gegenüber: „In allen diesen Fällen war die Thatsache, welcher wir den Namen Ursache ertheilten, die eine Bedingung, welche zuletzt in's Leben trat. Man darf jedoch nicht voraussetzen, dass bei dem Gebrauche dieses Wortes diese oder irgend eine andere Regel immer befolgt wird. Nichts kann besser die Abwesenheit eines jeden wissenschaftlichen Grundes in der Unterscheidung zwischen einer Naturerscheinung und ihren Bedingungen zeigen, als die seltsame Weise, in der wir unter den Bedingungen diejenigen wählen, welche es uns beliebt, Ursache zu nennen. Wie zahlreich auch die Bedingungen sein mögen, so werden wir zu unserm jedesmaligen Zweck immer eine darunter finden, der wir diesen nominellen Vorzug ertheilen können. Es ergiebt sich dies aus der Betrachtung einer der gewöhnlichsten Erscheinungen;

Digitized by Google

z. B. ein Stein, der ins Wasser geworfen wird, sinkt auf den Grund. Welches sind die Bedingungen dieser Erscheinung?" Mill zählt sie alle auf und stellt als Resultat seiner Betrachtungen Folgendes hin: „Wir sehen also, dass man der Reihe nach eine jede von den Bedingungen des Phänomens einzeln nehmen, und sie gleich richtig in gewöhnlicher, aber ungleich richtig in der wissenschaftlichen Sprache als die ganze Ursache bezeichnen könnte. Im Leben nennt man gewöhnlich diejenige Bedingung Ursache, deren Antheil an dem Gegenstande oberflächlich am ersichtlichsten ist, und auf dessen Unentbehrlichkeit zur Hervorbringung der Wirkung wir gerade im Augenblick bestehen .....

Es besteht ohne Zweifel die Neigung — wie unser erstes Beispiel, dass der Tod die Folge des Genusses einer besonderen Speise war, hinreichend zeigt — die Idee der Ursache eher an das zunächst vorhergehende Ereigniss, als an einen der vorhergehenden Zustände oder permanente Thatsachen, welche ebenfalls Bedingungen der Erscheinung sein können, zu knüpfen; die Ursache liegt aber darin, dass das Ereigniss nicht bloss existirt, sondern dass es auch unmittelbar vorher anfängt zu existiren, während die anderen Bedingungen eine unbestimmte Zeit vorher vorhanden gewesen sein können .... Wissenschaftlich gesprochen, besteht also die Ursache aus der ganzen Summe der positiven und negativen Bedingungen, aus dem Ganzen von Ereignissen jeder Art, denen die Wirkung unveränderlich folgt, wenn sie realisirt werden."

Die Einwände, welche gegen diese Theorie vorgebracht wurden, widerlegt Mill S. 392—395, und hat sonach festgestellt, was in der modernen Wissenschaft nicht mehr bezweifelt wird, dass nämlich Eine Ursache allein keine Wirkung hervorbringt, sondern dass dazu mindestens zwei Ursachen zusammen wirken müssen. Bei dieser klaren Sachlage wäre es unzweifelhaft das Richtige und den gewöhnlichen Irrthum am Gründlichsten Beseitigende, wenn man überhaupt nur noch von Ursachen in der Mehrheit redete. Hier-

Digitized by Google

durch würde sowohl die roheste sinnliche Auffasssung, welche die Wirkung aus der Ursache gleichsam herausgehend denkt, wie die etwas vorgeschrittenere, aber ebenso unberechtigte Ansicht, welche das zu einer Reihe gegebener Bedingungen zuletzt hinzutretende Moment als Ursache κατ' ἐξοχήν betrachtet, unmöglich gemacht, und die Causalität in Wirklichkeit zu einer „rein geistigen Vorstellung" (Baumann) erhoben, was sie im natürlichen Bewusstsein nicht ist. Gerade an der Geschichte des Causalitätsbegriffes bewährt sich ganz evident die allgemeine Regel, dass die Begriffe als Naturprodukte ursprünglich nur in den Formen der Sinnlichkeit gedacht werden, bis späterhin auf dem Wege des Denkens die logische Fassung eintritt. Wenn man sich um diese unzweifelhafte Thatsache nicht kümmert und die im Laufe vieler Jahrhunderte gewonnene wissenschaftliche Auffassung der Causalität als die natürliche setzt, dann muss man freilich dahin gelangen, diesen Begriff als einen angeborenen, apriorischen anzusehen. Denn es ist nach einer Seite hin vollständig begründet, was Perty behauptet (die Anthropologie als die Wissenschaft etc.): „Kant und Schopenhauer haben richtig erkannt, dass das Vermögen der Causalitätserkenntniss kein Produkt der Erfahrung, wie St. Mill meint, sondern ein Urvermögen des Verstandes sei. Denn um nur einen einzigen Fall von Ursache und Wirkung zu beobachten, muss man schon beide kennen." Hierbei ist nur ausser Acht gelassen, dass da, wo das Wort Ursache gebraucht wird, durchaus nicht immer der logisch-wissenschaftliche Begriff damit verbunden, ebensowenig die Correlativität von Ursache und Wirkung gewusst wird. Die Causalität des natürlichen Denkers geht in rein sinnlichen Bestimmungen auf, wie schon speciellere Fassungen der Frage: „Woher kommt das"? deutlich zeigen. Kinder, welche sich über ihre Existenz vor ihrem zeitlichen Dasein unterrichten wollen, fragen sehr häufig: „Woher bin ich gekommen"? und um über die Bedeutung dieser Frage keinen Zweifel aufkommen zu lassen, setzen sie hinzu: „Wo war

Digitized by Google

ich früher"? Diese natürliche Unfähigkeit, anders als sinnlich zu denken, bewirkt nun zunächst die primitivste Auffassung der Ursache als der Ur-Sache, des Alles in sich enthaltenden Urwesens, aus welchem das Einzelne neu Entstehende heraus geht. Diese ursprünglichste Auffassung, welche noch keinerlei Causalzusammenhang hat, wird allmählig zu einer etwas abstraktern modificirt; die Analogie handelnder Personen, welche etwas früher nicht Vorhandenes hervorbringen, wobei die angewandten Mittel ignorirt werden, ruft die Ansicht von der Ursache hervor, dass sie für sich allein im Stande sei, etwas hervorzubringen, wobei die Ursache ganz ebenso absolut erscheint wie auf dem erstern Standpunkt. Wenn für diesen die Jonische Philosophie, so können für den zweiten die Platonisch-Aristotelischen Theorien als hinlängliche Belege gelten. Auf der zweiten Stufe ist begreiflicherweise die Willkür in der Auffassung der Causalität am grössten, da hier alle direkte, objektive Nothwendigkeit ausgeschlossen beibt, und nicht einmal das post hoc ergo propter hoc als Korrektiv vorhanden ist. Für die wissenschaftliche Fassung des Causalitätsbegriffes handelt es sich daher vor Allem darum, in Ermangelung der objektiven, durch die Sinne zwingenden Nothwendigkeit die logische Nöthigung zu gewinnen, welche alle Willkür beseitigt.

Das allgemeinste Kennzeichen des Vorhandenseins von Ursache und Wirkung ist zunächst die regelmässige Aufeinanderfolge zweier Ereignisse oder Zustände. Es genügt dem natürlichen Bewusstsein sogar gewöhnlich das einmalige Aufeinanderfolgen, um einen Causalzusammenhang zu statuiren. Man könnte die tägliche Erfahrung, welche unzählige Beispiele des Schlusses vom post hoc auf das propter hoc liefert, ohne allzugrosse Kühnheit dahin verallgemeinern, dass vielleicht kein post hoc existirt, welches nicht irgend einmal als propter hoc aufgefasst worden wäre. Das natürliche Denken macht sich das Verhältniss von Ursache und Wirkung einfach nach dem post hoc zurecht; der Südseeinsulaner zerschlägt

Digitized by Google

seinen Fetisch, der Tyroler zankt seinen Heiligen aus, wenn irgend etwas gegen ihren Willen geschieht, der Bauer vernichtet das Barometer als die Ursache des schlechten Wetters, das er auf das Sinken des Quecksilbers eintreten sah — lauter typische Erscheinungsformen der faktischen Auffassung von Ursachen und Wirkung. Mit der wissenschaftlichen Ansicht hat jene natürliche Auffassung dem Inhalte nach nicht das Geringste gemein, nur im Zweck stimmen beide überein; beide suchen die Erklärung eines Vorganges oder einer Veränderung. Die Wissenschaft thut dies in der durch die Erfahrung hinlänglich bestätigten Voraussetzung, dass jede in die Erscheinung tretende Veränderung, oder konkret gefasst, jedes entstehende Objekt, wie jeder Zustand nicht ein Letztes, Ursprüngliches, daher einfach als thatsächlich Anzuerkennendes, sondern eine Wirkung mehrerer Faktoren oder Elemente sei. Diese betrachtet sie als die Ursachen, welche die Wirkung hervorbringen, und da jene das letzte uns Zugängliche sind, so hält die Wissenschaft es für ihre Aufgabe, die Ursachen zu erforschen, aus denen die Wirkung entsteht. So erscheint diese als das Produkt, dessen Faktoren oder Elemente die Ursachen sind, eine Gleichsetzung, welche durch verschiedene Beispiele hinlänglich bestätigt wird. Wenn man sagt: 7+5 macht 12, so hat man damit einen Causalzusammenhang statuirt; oder wenn die Alten fragten: Wie viel Körner machen einen Haufen?, so betrachteten sie offenbar die Körner als Ursache, den Haufen als Wirkung = Faktoren und Produkt.

Nehmen wir nun an, wozu genügende Gründe vorhanden sind, dass Alles, was uns erscheint, d. h. direkt von uns wahrgenommen wird, ein Zusammengesetztes = Wirkung ist, so ergiebt es sich als ein analytisches Urtheil, dass jede Erscheinung aus Ursachen entsteht, oder aus Ur-Sachen zusammengesetzt ist. Es folgt ferner hieraus für eine richtige Erkenntnisstheorie, dass die Erkenntniss der Wirkungen das Sichere, die der Ursachen das Unsichere ist; als Beleg dafür dient die Einigkeit über die Wirkungen, der Streit

Digitized by Google

über die Ursachen. Damit kommen wir zur Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage, auf welche Weise die indirekte, logische Nöthigung bei dem Aufsuchen der Ursachen zu gewinnen sei.

Bei der Aufeinanderfolge zweier Ereignisse oder Zustände betrachtet man die vorhergehenden als Ursachen, die folgenden als Wirkung. Es ist dies aber nur eine negative Bedingung für die Annahme von Ursache und Wirkung, welche nicht zu dem Schlusse berechtigt, dass überall da, wo zwei Ereignisse regelmässig auf einander folgen, auch immer das Verhältniss von Ursache und Wirkung vorliege; vielmehr muss daraufhin jeder einzelne Fall genau untersucht werden. Dies ist gewöhnlich nicht so leicht, weil die erscheinenden Wirkungen meist sehr komplicirt und mit Elementen verbunden erscheinen, welche nicht immer an ihnen haften. Es handelt sich daher stets darum, aus dem ganzen Complex von Elementen oder Kräften, als welche sich eine gegebene Wirkung äusserlich darstellt, diejenigen herauszufinden, welche eine Veränderung oder Wirkung hervorbringen. Wir wissen also zwar immer, dass Wirkungen gegeben sind und durch Analysirung dieses Begriffes zugleich, dass sie ihre Ursachen haben und urtheilen, wie schon oben gesagt, insofern a priori; ob aber zwei regelmässig auf einanderfolgende Ereignisse zu einander im Verhältniss von Ursache und Wirkung stehen, das kann stets nur a posteriori festgestellt werden. Das Causalgesetz besagt also, mit derselben Sicherheit, die allen Gesetzen überhaupt zukommt, zunächst nichts anderes, als dass jede Wirkung ihre Ursachen hat oder nach unserer frühern Gleichsetzung, dass kein Produkt ohne Faktoren entsteht, womit man bei logischer Fassung der Begriffe nur ein analytisches Urtheil gefällt hat. Sein weiter gehender Inhalt hat hypothetisch-apodiktische Gewissheit; dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen, ist freilich ein nothwendiger Satz, weshalb er auch deducirt werden kann aus dem allgemeinern Satze: Gleiches mit Gleichem verbunden giebt Gleiches. Damit kommt man aber, wie

Digitized by Google

ohne direkte Erfahrung überhaupt nie, aus dem Hypothetischen nicht heraus; ob gleiche Ursachen vorhanden sind, ist immer im einzelnen Falle durch Beobachtung festzustellen. Es kommt ausserdem noch in Betracht, was Lotze geltend macht in der Logik S. 118: „Nur in der Welt der Gedanken hat eine Bedingung G, wenn sie einmal als gültig gesetzt wird, die ihr zustehende denknothwendige Folge F immer; in der Wirklichkeit kann der Ursache G, auch wenn sie besteht und wirkt, ihr Erfolg F stets durch eine Gegenkraft U vereitelt werden." In ihrer Uebertragung auf wirkliches Geschehen bedürfen daher alle diese Schlüsse Modifikationen, welche die angewandte Logik lehren wird; so ist es nicht zulässig zu schliessen, überall, wo die Ursache G wirke, müsse ihr Erfolg F wirklich sein; nicht zulässig, wenn G eine Hemmungsursache von F ist, zu behaupten, wo diese Hemmung G wirklich sei, könne F nicht in Wirklichkeit vorkommen; auch G kann seinerseits durch ein U gehemmt sein oder F dennoch durch eine dritte Ursache V verwirklicht."

Hieraus ergiebt sich, dass das Causalgesetz, soweit es nicht blos analytisch-hypothetischer Natur ist, lediglich erfahrungsmässig, also durch Induktion gewonnen sein kann. Hiernach ist die Frage nach seiner Gültigkeit zu beantworten. Mill sagt a. a. O. II. S. 115: „Es würde thöricht sein mit Zuversicht zu behaupten, es herrsche in entfernten Theilen der Sternenregion, wo die Naturerscheinungen verschieden von denjenigen sein können, an die wir gewöhnt sind, dieses allgemeine Gesetz, oder es herrschten jene speciellen Gesetze, die wir auf unserem Planeten allgemein gültig finden.

Die Gleichförmigkeit in der Folge von Naturerscheinungen, auch das Causalgesetz genannt, muss angesehen werden als ein Gesetz nicht des Universums, sondern nur des innerhalb des Bereiches unserer sicheren Beobachtung liegenden Theiles desselben, und kann

Digitized by Google

nur in einem mässigen Grade auf angrenzende Fälle ausgedehnt werden."

Gegen diese Beschränkung des Causalgesetzes erklären sich Helmholtz (physiol. Optik S. 453), Zöllner, (Ueber die Natur der Kometen S. 352), Schuppe (das menschliche Denken S. 133). Mill steht zunächst mit seiner Ansicht keineswegs vereinzelt da. Von einem ganz andern Standpunkt lehrt F. Dorguth, der durch sein frühzeitiges Eintreten für Schopenhauer bekannt geworden ist, schon 1838 genau dasselbe (Nachträge und Erläuterungen zur Kritik des Idealismus etc.) S. 97: „Es ist kein Widerspruch, dem Schöpfer noch eine andere Schöpfung, selbst innerhalb unserer Teleskope, zuzutrauen, in welcher ein anderes als das Causalitätsgesetz gilt." Ebenso findet Lotze a. a. O. S. 90 zunächst in Bezug auf Grund und Folge, dass zwischen ihrer Gleichsetzung und dem logischen Identitätsprincip ein wesentlicher Unterschied bestehe, da im erstern Falle durchaus keine Denknothwendigkeit, also auch nicht die Unmöglichkeit des Gegentheils vorliege. Es sei daher nur eine glückliche Thatsache, ein glücklicher Zug in der Welt des Denkbaren", dass der vom Denken angenommene Zusammenhang zwischen Grund und Folge sich auch in der Erfahrung als Ursache und Wirkung wiederfinde. „Denkunmöglich wäre eine Welt gar nicht, in welcher jeder einzelne Inhalt mit jedem andern so unvergleichbar wäre, wie süss und dreieckig, in welcher mithin jede Möglichkeit fehlte, Verschiedenes zur Begründung eines Dritten zusammenzufassen etc." Also meint auch Lotze, man müsse in jedem Falle die Erfahrung zu Hülfe nehmen, um zu entscheiden, ob das Causalgesetz gelte oder nicht. Natürlich wird seine rein analytisch-hypothetisch festzustellende Gültigkeit dadurch nicht im Mindesten angefochten; wenn auf andern Planeten es zusammengesetzte Erscheinungen und deren Veränderungen in derselben Weise giebt wie auf der Erde, so findet auch auf jene das Causalitätsgesetz seine Anwendung; ob dies aber der Fall sei, darüber entscheidet die Erfahrung und nicht

Digitized by Google

das Vorhandensein der „apriorischen“ Causalität in den Köpfen einiger Erdenbewohner. Für diese letztern wäre ausserdem noch in Erwägung zu ziehen, dass Kant die Gültigkeit der Causalität auf die in die sinnlichen Wahrnehmungen fallenden Objekte beschränkte und zwar gerade deshalb, weil er die Causalität für eine apriorische Verstandesform hielt. Damit sind wir wieder zu der Ansicht von der Causalität gelangt, nach welcher sie die Erfahrung überhaupt erst möglich macht, und haben nunmehr die Berechtigung dieser Theorie zu prüfen, soweit es sich dabei nicht um die Erfahrung im Kantischen Sinne, sondern um die Entstehung der direkten sinnlichen Wahrnehmung handelt.

Mit gutem Rechte legt man in neuerer Zeit auf die Art der Entstehung einer Theorie ganz besonderes Gewicht; so findet denn auch Zöllner im Kometenbuche einen, so zu sagen, apriorischen Beweis für die Richtigkeit der hier in Frage stehenden Theorie darin, dass dieselbe auf ganz verschiedene Weise zuerst von Schopenhauer, dann von Helmholtz entdeckt worden sei. Indessen weist die Geschichte der Philosophie, welcher wir gerade über die Causalität so manchen überraschenden Aufschluss verdanken, auch in Bezug auf Schopenhauer's Entdeckung einige Momente auf, welche es mindestens sehr zweifelhaft erscheinen lassen, ob er überhaupt auf dem von Zöllner angenommenen methodischen Gange der Deduktion zu seiner Entdeckung gelangt sei, ja ob man ihm überhaupt die Priorität derselben zuschreiben dürfe. Zuerst hat, soviel uns bekannt, Hume im Allgemeinen die Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache als unbewusste bezeichnet „Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes“ übers. von v. Kirchmann S. 96 ff. Hier sucht Hume zu erweisen, dass die Thiere ganz ebenso wie die Menschen von der Wirkung auf die Ursache schliessen, wofür er verschiedene Beispiele beibringt; sodann fährt er fort: „In allen diesen Fällen folgert das Thier offenbar eine Thatsache über das hinaus, was seine Sinne trifft, und diese Folgerung stützt sich nur

Digitized by Google

auf frühere Erfahrung, indem das Thier von demselben Gegenstand dieselben Folgen erwartet, die es bei seinen Beobachtungen aus ähnlichen Gegenständen früher hat hervorgehen sehen. Unmöglich kann diese Folgerung des Thieres sich auf einen Beweisgrund der Vernunft gründen, wodurch es schlösse, dass gleiche Folgen sich mit gleichen Gegenständen verbinden, und dass die Natur in ihren Vorgängen immer regelmässig sei. Denn wenn wirklich Beweisgründe dieser Art bestehen sollten, so liegen sie doch für die Beobachtung und für einen so schwachen Verstand zu versteckt; nur die äusserste Sorgfalt und Aufmerksamkeit eines philosophischen Geistes kann sie entdecken und bemerken. Die Thiere werden deshalb bei diesen Folgerungen nicht durch Vernunftgründe geleitet, so wenig wie die Kinder und die meisten Menschen bei ihren gewöhnlichen Handlungen und Folgerungen, ja selbst die Philosophen nicht, welche für den thätigen Theil des Lebens sich in der Hauptsache von der Menge nicht unterscheiden und nach gleichen Regeln verfahren. Die Natur musste für ein breiteres, allgemeiner anwendbares und nutzbares Princip sorgen, und ein Verfahren von so ungeheurer Wichtigkeit für das Leben konnte nicht den unsichern Folgerungen aus Gründen und Beweismitteln anvertraut werden."

Viel speciellere Hinweisungen auf die Schopenhauer'sche Theorie enthält die folgende Stelle Hume's, welche angeführt ist von Berthold Suhle „Arthur Schopenhauer und die Philosophie der Gegenwart" S. 38: „Es stimmt mit der gewöhnlichen Weisheit der Natur besser überein, einen so nothwendigen Akt des Geistes durch einen Instinkt oder Mechanismus zu sichern, der in seinem Wirken untrüglich ist, sich bei dem ersten Erscheinen des Lebens und der Gedanken zeigt und von allen mühsamen Deduktionen des Verstandes unabhängig ist."

In diesen beiden Stellen finden sich, wie leicht ersichtlich, die Grundzüge der Schopenhauerischen Hypothese beisammen. Ob und inwieweit sie bereits auf Kant gewirkt haben, ist nur zu ver-

Digitized by Google

muthen. Es fehlt hier nur noch die specielle Anwendung der unbewussten Schlüsse von der direkt wahrgenommenen Wirkung auf eine ausser dem Subjekt befindliche Ursache. Aber auch diese Anwendung ist bereits vor Schopenhauer gemacht worden.

In dem schon citirten Werke von G. E. Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie vom Jahre 1801 wird die Vorstellung eines äussern Objekts als Wirkung gesetzt, welche sich von dem äussern Sinnesorgan in die Seele fortpflanzt, worauf es dann weiter heisst II. S. 34: „Die Wirkung ist aber immer etwas ihrer Existenz nach von der Ursache Verschiedenes. Ist also die durch äussern Anstoss veranlasste Wirkung des Sinn-Organs bis in die Seele gelangt, so hat sie sich von dem Organe, wodurch sie erzeugt wurde, völlig losgerissen, ist ganz und gar in eine Vorstellung übergegangen, und alsdann könnte allenfalls wohl noch der Verstand von einer gewissen Beschaffenheit dieser Vorstellung auf eine ausser der Seele vorhandene Ursache derselben schliessen."

Wir wissen nun von Schopenhauer selbst, dass er Schulze's Vorlesungen eifrig hörte, mit ihm in persönlichem Verkehr stand und seine Werke kannte; deshalb kann man wohl mit derjenigen Wahrscheinlichkeit, welche hier allein möglich, aber auch ausreichend ist, behaupten, dass Schopenhauer entweder der obigen Stelle seine „Entdeckung" verdankt oder sie von einer direkten Mittheilung Schulze's übernommen hat. Also werden wir von der Art, wie Schopenhauer zu seiner Theorie gelangt ist, keinen Schluss auf ihre Richtigkeit ziehen dürfen, zumal da der erste Urheber seine Hypothese nur erwähnt hat, um sie sofort abzuweisen. Die Gründe, welche Schopenhauer für seine Theorie beibringt, sind seiner idealistischen Metaphysik entnommen, für einen andern Standpunkt daher nicht beweiskräftig. Der alte Fehler, vom Späteren aus das Frühere zu konstruiren, zeigt sich, wie fast überall, so auch in un-

Digitized by Google

serer Frage zum grossen Nachtheil der Untersuchung; damit er beseitigt werde, ist er zunächst nachzuweisen.

Die Frage, wie es zu erklären sei, dass wir Objekte ausser uns wahrnehmen, ist eine sehr alte. Ihre Beantwortung fällt meist entgegengesetzt aus, je nachdem der realistische oder idealistische Standpunkt einseitig zu Grunde gelegt wird, weil hiernach schon entgegengesetzte Fragen gestellt werden. Der naive Realismus geht von den äussern Objekten, die für ihn die Dinge an sich sind, aus und fragt: „Wie kommt es, dass von den Dingen Bilder in die Seele eingehen?“ Zur Beantwortung dieser Frage konstruirten sich die Scholastiker eine ebenso naive als komplicirte Theorie, welche bei Schulze a. a. O. II. S. 16 ff. entwickelt ist. Nachdem durch Kant die Wendung auf das Subjekt des Erkennens ebenso radikal und einseitig geworden war wie der frühere Ausgangspunkt vom Objekt, fragte nun der subjektive Idealismus: „Wie kommt es, dass wir Objekte ausser uns vorstellen?“ Denn er setzt ohne Weiteres voraus, dass jede Vorstellung, nicht nur als Akt des Vorstellens, sondern auch als mit einem Inhalt erfüllte Vorstellung, ein rein innerlicher, ganz und gar innerhalb des Subjekts verlaufender Prozess sei, und braucht nun natürlicher Weise irgend eine Veranstaltung, um die Vorstellung aus dem Subjekte heraus zu projiciren. Für Jeden, der weder naiver Realist noch subjektiver Idealist ist, liegt die entgegengesetzte Einseitigkeit beider Standpunkte klar am Tage. Der naive Realismus erklärt die Vorstellungen für getreue Spiegelbilder der Dinge an sich, also für ihre Wirkungen im populären Sinne, in welchem die Ursache absolut gesetzt wird und für sich allein die Wirkung hervorbringt, sodass also eine Mitwirkung des Subjekts im wissenschaftlichen Sinne nicht angenommen wird. Umgekehrt schliesst der Idealismus die Mitwirkung des äussern Objekts, des Dinges an sich, aus, soweit er nämlich strenger Idealismus bleibt und nicht zum Realidealismus wird. Für den reinen Idealismus ist das Subjekt die

Digitized by Google

allein zureichende Ursache der Vorstellungen, daher auch derjenigen Eigenschaft derselben, vermöge deren sie äussere Objekte abzuspiegeln scheinen. Die Erklärung dieses Scheines darf daher konsequenter Weise auch nur im Subjekt gesucht werden; der Idealist theilt also dem Subjekt Alles zu, was er zur Erklärung bedarf, Causalität nebst Raum und Zeit. Macht man jedoch mit der Causalität im wissenschaftlichen Sinne Ernst, so verlässt man damit den idealistischen Standpunkt und geht zum Realidealismus über, welcher die Vorstellung als ein Produkt eines objektiven und eines subjektiven Faktors betrachtet, und damit beide in gleicher Weise als Ursachen der Vorstellung auffasst. Damit ist dann freilich die rein subjektive oder immanente Causalität Kant's und Schopenhauer's aufgegeben, deren Widersinn v. Hartmann schlagend erwiesen hat in der „Kritischen Grundlegung etc." Cap. V.

Schopenhauer schwankt zwischen immanenter und transscendenter Causalität, zwischen Idealismus und Realidealismus hin und her. Die hieraus sich ergebenden Widersprüche hat B. Suhle a. a. O. S. 48 ff. zusammengestellt; er weist zunächst darauf hin, wie Schopenhauer das Gebiet der Causalität viel weiter ausdehnt, als seine eigene Definition dies gestattet. Nach dieser regelt nämlich das Causalgesetz die zeitliche Beziehung der Zustände der Objekte zu einander; in der Lehre von der Entstehung der Wahrnehmung aber regelt es zugleich das „Verhältniss der Objekte zum empfindenden Subjekt, welches jene mittelst des Causalgesetzes erst bildet. Die Causalität ist jetzt weit mehr, als der Definition nach; die ganze Materie ist pure Causalität!

Den Leser in diese Construktion a priori der Körperwelt einzuführen, scheint folgende Stelle geeignet: „„Das subjektive Correlat der Materie oder der Causalität, denn beide sind Eines, ist der Verstand, und er ist nichts ausserdem. Umgekehrt ist alle Causalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. Die erste, einfache,

Digitized by Google

stets vorhandene Aeusserung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: Diese ist durchaus Erkenntniss der Ursache aus der Wirkung, daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte demnach nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkt diente. Dieses aber ist die Wirkung auf die thierischen Leiber. Insofern sind diese die unmittelbaren Objekte des Subjekts; die Anschauung aller andern Objekte ist durch sie vermittelt.““ Aus dieser Grundansicht entspringen nun zwei durchgehends diametral entgegengesetzte Erklärungen, wie die Anschauung durch die der Causalität gewidmete Gehirnfunktion entstehe:

A. Der reine Verstand; weil er die Causalität als seine „„Form und Funktion““ a priori erkennt, construirt die Körperwelt „„unmittelbar““, „„mit Einem Schlage““ und „„sicher““; alle unsere Erfahrung ist sein Werk. Allen Objekten, die er sich anschaulich vorstellt, kommt zweifellose Realität zu. Die Objekte sind unmittelbar als nothwendig, erst vermöge der Reflexion als wirklich u. s. w. anzusehen, denn die ursprüngliche Erkenntniss ist die der Causalität. (Demzufolge wäre die Nothwendigkeit der eigentliche Kern der wirklichen Objekte.)

B. Der Verstand (weil er verständig ist, besinnt sich erst, lässt Wunderthaten bleiben und) „„lernt““ allmählich, zieht „„Schlüsse““ aus dem „„Gewöhnlichen““, erkennt „„nie sicher““; „„die Verstandesform der Causalität kommt erst mit und an dem Materiellen ins Bewusstsein.““ Die Objekte, welche er sich anschaulich vorstellt, sind zum Theil „„Schein““ und „„Trug““; sie enthalten, je mehr Nothwendigkeit, desto weniger „„rein objektiven Gehalt““, „„Realität““. (Denn die Causalität ist blosse Relation, wie Schopenhauer oft erklärt.)“

Die Belege für dieses Resumé der Widersprüche Schopenhauer's giebt Suhle S. 53—56, worauf wir hier der Kürze halber verweisen. Dass Schopenhauer gegen den naiven Realismus ver-

Digitized by Google

nichtende Gründe beigebracht hat, kommt uns nicht in den Sinn zu bezweifeln; ebenso wenig aber können wir zugeben, dass er für den subjektiven Idalismus etwas bewiesen habe. Einige seiner Argumente für die hier zunächst in Rede stehende Theorie finden sich bei Helmholtz wieder, daher wir sie im Zusammenhang mit dessen Gesammtansicht von der Causalität prüfen.

Baumann (Philosophie als Orientirung etc. S. 258 ff.) behauptet geradezu, die Helmholtz'sche Theorie sei „keineswegs originell, sondern im Grunde genommen ein Missverständniss der Schopenhauerschen ... Auseinandersetzungen, wie sie sich z. B. in der Schrift, die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde finden." Indessen muss doch wohl angenommen werden, dass Helmholtz diese Schrift nicht gekannt hat; denn sonst würde er sie in der auf S. 456—457 der „physiologischen Optik" gegebenen Zusammenstellung der Literatur erwähnt haben (vergl. Zöllner a. a. O. S. 344).

Hinsichtlich der allgemeinen Auffassung von Ursache und Wirkung steht Helmholtz durchaus auf dem modernen naturwissenschaftlichen Standpunkt, an dessen Begründung er ja einen so hervorragenden Antheil hat. Er kennt keine absolute Ursache, daher eine Wirkung nur als Resultat mehrerer Ursachen in der Weise, dass jeder mitwirkende Faktor zur speciellen Beschaffenheit der Wirkung das Seinige beiträgt. „Jede Wirkung hängt ihrer Natur nach ganz nothwendig ab so wohl von der Natur des Wirkenden, als von der desjenigen, auf welches gewirkt wird." Hieraus ergiebt sich die Anwendung auf die menschliche Erkenntniss: „Unsere Anschauungen und Vorstellungen sind Wirkungen, welche die angeschauten Objekte auf unser Nervensystem und unser Bewusstsein hervorgebracht haben", mithin keine das Wesen der Dinge getreulich wiedergebende Spiegelbilder, sondern vielmehr „Bilder der Objekte, deren Art wesentlich mit abhängt von der Natur des vorstellenden Bewusstseins und von deren Eigenthümlichkeiten mitbe-

Digitized by Google

dingt ist.“ Wie hieraus deutlich hervorgeht, ist Helmholtz vom naiven Realismus wie vom subjektiven Idealismus gleich weit entfernt und bekennt sich zum Idealrealismus oder Realidealismus, vergl. Optik S. 192 ff.: der Qualitätenkreis jedes Sinnes wird zwar im Allgemeinen durch äussere Einwirkung nicht durchbrechen, da jeder Reiz nur Empfindungen des besondern Kreises hervorruft, dessen Nervenfasern er erregt. Aber innerhalb dieser Kreise zeigt die Empfindung „qualitative Unterschiede, entsprechend den qualitativen Unterschieden der Einwirkung.“

Hiernach enthält für Helmholtz die Vorstellung als Wirkung nothwendig den objektiven und subjektiven Faktor zugleich, welche mithin deren Ursachen sind. Nach Helmholtz' unzweideutigen Erklärungen kann weder das Objekt für sich, noch das Subjekt allein als Ursache der Vorstellung betrachtet werden; daher ist selbstverständlich die Vorstellung keine Wirkung des äussern Objekts im alten Sinne, so dass auf der einen Seite die Wirkung, auf der andern die Ursache läge, und beide unabhängig von einander beständen. Vielmehr enthält die Wirkung schon die äussere Ursache in sich, da ohne diese die Wirkung gar nicht vorhanden sein würde. Soll nun von der Wirkung geschlossen werden, ohne dass man von einer äussern Ursache weiss, so ist der richtige Schluss lediglich der, dass mehrere Ursachen die Wirkung hervorgebracht haben; ob aber eine dieser Ursachen oder alle in diesem Falle gegebenen ausserhalb oder innerhalb des Subjekts liegen, darüber kann der Schluss von der Wirkung auf die Ursachen nichts aussagen, da er eben nur, wie oben auseinandergesetzt wurde, das analytische Urtheil ergiebt, dass da, wo Wirkung, auch Ursachen sind, und umgekehrt, ohne über die specielle Beschaffenheit dieser Ursachen etwas Näheres anzugeben. In unserem Falle ergiebt sich also nur, dass die Vorstellung eine Wirkung aus mehreren Ursachen ist; ohne alle Erfahrung aber würde man so wenig auf die Existenz einer äussern als auf die einer innern Ursache schliessen, wie ja

Digitized by Google

thatsächlich die grosse Mehrzahl der Menschen den subjektiven Faktor nicht als Mitursache der Vorstellung betrachtet. Nur wenn man in populärer Weise Ursache und Wirkung auseinanderreisst, kann man mit einigem Scheine von der innerhalb des Subjektes gegebenen Vorstellung auf eine äussere Ursache schliessen; für die wissenschaftliche Auffassung der Causalität aber, wonach Wirkung nichts anderes ist als das Produkt mehrerer Elemente oder Faktoren, welche den Namen der Ursache führen, bleibt hier nur der Schluss von innen nach aussen übrig. Denn Wirkung ist eben nur die Verbindung mehrerer Ursachen, also der Begriff der Wirkung zuletzt nur ein gemeinschaftlicher Name für zwei oder mehrere Ursachen. Von den Beziehungsbegriffen aussen oder innen liegt aber nicht das Geringste weder im Begriff der Wirkung noch in dem der Ursache. So erweist sich die streng logische Fassung ihrer Anwendung auf die Entstehung der Wahrnehmung nicht günstig.

Wir haben noch die thatsächlichen Momente zu prüfen, welche Helmholtz zur Begründung seiner Theorie herangezogen hat. Es ist dies zunächst im Allgemeinen die Existenz der unbewussten Schlüsse, die wir Bd. I. S. 294 ff. ausdrücklich anerkannt haben. Nur können wir den unbewussten Schlüssen nicht die Tragweite zugestehen, welche Helmholtz und mit ihm viele Naturforscher ihnen vindiciren. Die zahllosen unbewussten Schlüsse, welche fortwährend gemacht werden, sind Verbindungen gegebener Vorstellungen, bei welchen zwar der Akt der Verbindung unbewusst bleibt, das verbundene Material aber aus Bewusstseinselementen entlehnt ist, vergl. Bd. I. S. 179 ff. Deshalb kann die Analogie der thatsächlich vorliegenden unbewussten Schlüsse ihre Verwendung zur Erklärung der Entstehung der Vorstellungen nicht im Entferntesten rechtfertigen.

Auch was Helmholtz im Einzelnen für sie anführt, enthält durchaus kein zwingendes Moment für seine Theorie. Um die Thatsache zu erklären, dass die Sinnestäuschungen, auch nachdem sie

Digitized by Google

als solche erkannt worden sind, dennoch nach wie vor fortdauern, benutzt Helmholtz die unbewussten Schlüsse, und behauptet, dass wir über sie, im Gegensatz zu den bewussten Schlüssen, keine Macht hätten, Optik S. 430.: „Die bezeichneten unbewussten Schlüsse von der Sinnesempfindung auf deren Ursache sind nun in ihren Resultaten den sogenannten Analogieschlüssen kongruent“ ... „Jene unbewussten Analogieschlüsse treten aber ferner, eben weil sie nicht Akte des freien bewussten Denkens sind, mit zwingender Nothwendigkeit auf, und ihre Wirkung kann nicht durch bessere Einsicht in den Zusammenhang der Sache aufgehoben werden. Wir mögen noch so gut einsehen, auf welche Weise die Vorstellung von einer Lichterscheinung im Gesichtsfelde zu Stande kommt, wenn das Auge gedrückt wird, doch werden wir dadurch die Ueberzeugung, dass diese Lichterscheinung in der bestimmten Stelle des Gesichtsfeldes vorhanden sei, nicht fortschaffen, und nicht die Anschauung von einer Lichterscheinung am Orte der gereizten Netzhautstelle zu Stande bringen können. Dasselbe ist der Fall bei allen Bildern, welche uns optische Instrumente zeigen.“ Ebenso S. 448. ff.

Ganz im Gegentheil zu dieser Erklärung lehrt die Erfahrung, dass wir im Allgemeinen die unbewussten Analogieschlüsse und ihre Wirkung sehr wohl aufheben können. Wir Alle haben einst von Einem Fall auf alle Fälle geschlossen, oder, nachdem uns das Wort Ursache geläufig geworden, es auch da zur Erklärung herangezogen, wo es nach dem Ergebniss des spätern bewussten Denkens nicht zulässig war; diese und andere Fehler des unbewussten Denkens und Schliessens haben wir wohl zum grossen Theil überwunden, so dass z. B. die Wahrnehmung eines einzelnen Falles oder auch einiger gleichartigen Fälle den logisch Gebildeten überhaupt nicht mehr zu einem Akte des Schliessens veranlassen wird; die bessere Gewöhnung hat in diesen Fällen eine „altera natura“ geschaffen.

Die Analogie macht es also wahrscheinlich, dass wir die Fehler

Digitized by Google

des unbewussten Denkens überhaupt durch bewusstes Denken nicht nur in jedem einzelnen Falle korrigiren, sondern auch ihr Eintreten ganz und gar verhindern können; hieraus ergiebt sich durch Umkehrung, dass da, wo nachweislich unaufhebbare Fehler der Auffassung vorliegen, diese nicht als durch unbewusste Schlüsse bewirkt anzusehen sind. Dies lässt sich auch an einzelnen Beispielen sehr wahrscheinlich machen.

Nach der ausdrücklichen Angabe von Helmholtz handelt es sich zur Erklärung der Sinnestäuschungen um unbewusste Schlüsse von der Sinnesempfindung auf deren Ursache. Weil „in seiner millionenfachen Ueberzahl von Fällen" die Erregung von einem äussern Objekt ausging, deshalb sollen wir nunmehr bei jeder Erregung die dadurch bewirkte Empfindung nach aussen verlegen. Dies erscheint nun noch einigermassen plausibel, so lange es sich um eine ausserhalb unseres Leibes befindliche Ursache handelt. Anders aber steht es in den Fällen, wo die Sinnestäuschung an Gliedern des eigenen Leibes stattfindet, wenn z. B. nach Amputation eines Beines das Subjekt noch einen im Bein genau lokalisirten Schmerz empfindet. Hier müsste der Theorie nach von der lediglich im Innern vorhandenen Schmerzempfindung auf das Bein als Ursache derselben geschlossen werden; nun lehrt aber eben die Thatsache, dass der Schmerz auch nach Amputation des Beines fortdauert, im Gegentheil, dass das Bein die Ursache des Schmerzes nicht ist, mithin diese auch nicht von der Wirkung aus erschlossen werden konnte. Diese aus der Theorie stammende Consequenz macht es unwahrscheinlich, dass die Sinnestäuschungen, welche auf fälschlicher Annahme äusserer Objekte beruhen, auf unbewusste Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache zurückzuführen seien. Ebenso ist hier wieder an das von O. Flügel geltend gemachte Bedenken zu erinnern, wie die Schopenhauer-Helmholtz'sche Theorie es erklären wolle, dass die gegebenen Wirkungen theils

Digitized by Google

auf Ursachen innerhalb, theils auf solche ausserhalb des Körpers bezogen werden.

Helmholtz bringt aber noch ein anderes Moment herbei, um die Apriorität des Causalgesetzes zu erweisen: seine Allgemeingültigkeit. Er lehrt, dass die Induktion stets blosse Wahrscheinlichkeit, nie volle Sicherheit gewähre, S. 451.: „Es giebt vielleicht kein Ergebniss blosser Beobachtung, welches sich so ausschliesslich richtig erwiesen hat, als der allgemeine Satz, dass alle Menschen, ehe sie ein gewisses Alter überschritten haben, sterben. Es ist unter vielen Millionen von Menschen kein Ausnahmsfall vorgekommen. Wäre einer vorgekommen, so würden wir annehmen dürfen, dass wir Nachricht davon hätten. Unter den Verstorbenen befinden sich Individuen, die in den verschiedensten Klimaten, von den verschiedensten Nahrungsmitteln gelebt und die verschiedensten Beschäftigungen gehabt haben. Dessen ungeachtet kann man nicht sagen, dass die Behauptung, alle Menschen müssten sterben, denselben Grad von Sicherheit habe, wie irgend ein Satz aus der Physik, dessen Consequenzen mit der Erfahrung in vielfachen Modifikationen genau experimentell verglichen sind. Für das Sterben der Menschen kenne ich den Causalnexus nicht. Ich weiss nicht die Ursachen anzugeben, welche die Altersschwäche unabweichlich herbeiführen, wenn keine gröbere äussere Schädlichkeit dem Leben früher ein Ende gemacht hat. Ich habe mich nicht durch Experimente überzeugen können, dass, wenn ich jene Ursachen wirklich eintreten lasse, Altersschwäche unausbleiblich eintritt, und dass sie nicht eintritt, wenn ich jene Ursachen ihres Eintritts beseitige. Ich kann Jemandem, der gegen mich behauptet, dass unter Anwendung gewisser Mittel das Leben des Menschen unbestimmt lange erhalten bleiben würde, zwar den äussersten Grad der Ungläubigkeit entgegensetzen, aber keinen absoluten Widerspruch, wenn ich nicht weiss, dass wirklich Individuen unter den von ihm bezeichneten Umständen gelebt haben und schliesslich doch gestorben

Digitized by Google

sind. Wenn ich dagegen behaupte, dass alles flüssige Quecksilber, wenn es ungehindert ist, durch Wärme sich ausdehnt, so weiss ich, dass höhere Temperatur und Ausdehnung des Quecksilbers, so oft ich sie zusammen beobachtet habe, nicht blos auf der Wirkung einer unbekannten gemeinsamen dritten Ursache beruht haben, wie ich im Falle blosser Beobachtungen glauben könnte, sondern ich weiss durch den Versuch, dass die Wärme für sich hinreichte, auch die Ausdehnung hervorzubringen."

Dieses Räsonnement läuft zuletzt darauf hinaus, dass ich eine Wirkung nur dann mit absoluter Sicherheit voraussagen kann, wenn ich ihre Ursachen kenne. Das ausnahmslose und nach Helmholtz überall gültige Causalgesetz ist aber an diese Bedingung nicht gebunden, wie es überhaupt nicht auf empirischen Beweisen beruht. „Denn die Zahl der Fälle, wo wir den Kausalen Zusammenhang von Naturprozessen vollständig glauben nachweisen zu können, ist verhältnissmässig gering gegen die Zahl derjenigen, wo wir dazu noch durchaus nicht im Stande sind. Jene erstern gehören fast ausschliesslich der unorganischen Natur an, zu den unverstandenen Fällen gehört die Mehrzahl der Erscheinungen in der organischen Natur." ib S. 453. Helmholtz bekennt sich also zu dem Satze: „Nichts geschieht ohne Ursache"; daraus folgt aber, dass auch der Tod der Menschen nicht ohne Ursache eintritt. Dass wir nun diese Ursache noch nicht kennen, ändert hoffentlich nichts an der Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes. So lange also die Ursachen vorhanden sind, wird auch immer die Wirkung, der Tod eintreten, gleichviel ob ich die Ursachen kenne oder nicht. Denn ich weis „a priori", dass unter den mannichfaltigen Umständen, welche äusserlich mit dem Tode verbunden erscheinen, sich auch solche befinden müssen, welche in derselben Weise als „Ursachen" des Todes zu bezeichnen sind, wie die Wärme als Ursache der Ausdehnung des Quecksilbers.

Dadurch, dass man jene Ursachen wirklich auffände, würde die Gewissheit des Todes aller Menschen nicht grösser werden, als

Digitized by Google

sie jetzt ist; denn es gehört auch dann dieselbe Generalisation zu dem Schlusse, dass diese Ursachen stets dieselbe Wirkung haben werden.

Am Schlusse seiner Auseinandersetzungen stellt Helmholtz noch einen ganz eigenartigen Beweis für die Apriorität des Causalgesetzes auf S. 454: „Endlich trägt das Causalgesetz den Charakter eines rein logischen Gesetzes auch wesentlich darin an sich, dass die aus ihm gezogenen Folgerungen nicht die wirkliche Erfahrung betreffen, sondern deren Verständniss, und dass es deshalb durch keine mögliche Erfahrung je widerlegt werden kann. Denn wenn wir irgendwo in der Anwendung des Causalgesetzes scheitern, so schliessen wir daraus nicht, dass es falsch sei, sondern nur, dass wir den Complex der bei der betreffen den Erscheinung mitwirkenden Ursachen noch nicht vollständig kennen. Und wenn wir endlich mit dem Verständnisse gewisser Naturprozesse nach dem Causalgesetze fertig geworden sind, so sind die Folgerungen aus demselben: dass gewisse materielle Massen im Raume existiren und sich bewegen, und mit gewissen Bewegungskräften auf einander wirken. Aber sowohl der Begriff der Materie, wie der der Kraft sind ganz abstrakter Art, wie sich schon aus ihren Attributen leicht ergiebt. Materie ohne Kraft soll nur im Raume da sein, aber nicht wirken, also auch keine Eigenschaften haben. Sie würde also ganz gleichgültig sein für alle andern Vorgänge in der Welt, sowie für unsere Wahrnehmungen, sie würde so gut wie nicht existirend sein. Kraft ohne Materie nun gar, soll wirken, aber nicht unabhängig da sein können, denn das Daseiende ist alles Materie. Beide Begriffe können also nie von einander getrennt werden, sie sind nur abstrakte Betrachtungsweisen derselben Naturobjekte nach verschiedenen Beziehungen. Eben deshalb können aber weder Materie noch Kräfte Gegenstand direkter Beobachtung sein, sondern immer nur die erschlossenen Ursachen der Erfahrungsthatsachen.

Wenn wir also schliesslich als letzte und zureichende Gründe der Naturerscheinungen Abstrakta hinstellen, welche nie Gegenstand

Digitized by Google

der Erfahrung sein können, wie können wir sagen, dass die Erscheinungen zureichende Gründe haben, sei durch die Erfahrung bewiesen?"

Die Schlussfrage ist wohl genügend durch die Geschichte der Causalität beantwortet, so weit sich ihre Beantwortung nicht aus der allgemeinen Natur aller Gesetze ergiebt. Wir müssen überhaupt darauf verzichten, die Gesetze im strengen Sinne durch die Erfahrung „beweisen" zu wollen. Denn jedes Gesetz enthält mehr, als die Erfahrung giebt; von dieser Seite aus bietet das Causalgesetz nichts Besonderes. Das ist es aber auch nicht, was Helmholtz hier als seine Eigenthümlichkeit hinstellt, sondern er nimmt für das Causalgesetz etwas in Anspruch, wodurch es sich von allen andern Gesetzen unterscheiden soll, ohne dass ihm jedoch der Nachweis dieser Eigenartigkeit gelingt: „Das Gesetz vom zureichenden Grunde ist vielmehr nichts anderes als die Forderung alles begreifen zu wollen. Das Verfahren unseres Begreifens den Naturerscheinungen gegenüber ist, dass wir Gattungsbegriffe und Naturgesetze zu finden suchen. Naturgesetze sind nichts als Gattungsbegriffe für die Veränderungen in der Natur. Indem wir aber die Naturgesetze als gültig und wirksam betrachten müssen, unabhängig von unserem Beobachten und Denken, während sie als Gattungsbegriffe zunächst nur die Ordnung unseres Denkens betreffen würden, nennen wir sie Ursachen und Kräfte. Wenn wir also Naturerscheinungen nicht auf ein Gesetz zurückführen können, also auch das Gesetz nicht objektiv gültig als Ursache der Erscheinungen hinstellen können, so hört eben die Möglichkeit auf, solche Erscheinungen zu begreifen.

Wir müssen aber versuchen, sie zu begreifen, wir haben keine andere Methode, sie der Herrschaft unseres Verstandes zu unterwerfen; wir müssen also an ihre Untersuchung gehen mit der Voraussetzung, dass sie zu begreifen sein werden. Somit ist das Gesetz vom zureichenden Grunde eigentlich nichts anderes als der

Digitized by Google

Trieb unseres Verstandes, alle unsere Wahrnehmungen seiner eigenen Herrschaft zu unterwerfen, nicht ein Naturgesetz. Unser Verstand ist das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden; er findet an unseren sinnlichen Erfahrungen und Wahrnehmungen, nichts zu thun, wenn er nicht allgemeine Begriffe, Gesetze bilden kann, die er dann objektivirt und Ursachen nennt. Wenn sich aber findet, dass die Naturerscheinungen unter einen bestimmten Causalzusammenhang zu subsumiren sind, so ist das allerdings eine objektiv gültige Thatsache, und entspricht objektiven gültigen Beziehungen zwischen den Naturerscheinungen, die wir in unserem Denken als Causalzusammenhang derselben ausdrücken, und eben nicht anders auszudrücken wissen.

Ebenso wie es die eigenthümliche Thätigkeit unseres Auges ist, Lichtempfindung zu haben, und wir deshalb die Welt nur sehen können als Lichterscheinung, so ist es die eigenthümliche Thätigkeit unseres Verstandes, allgemeine Begriffe zu bilden, d. h. Ursachen zu suchen, und er kann die Welt also begreifen nur als causalen Zusammenhang. Neben dem Auge haben wir noch andere Organe für die Auffassung der Aussenwelt, und können deshalb manches fühlen, oder riechen, was wir nicht sehen können. Neben unserem Verstande steht wenigstens für die Auffassung der Aussenwelt kein anderes gleich geordnetes Vermögen da.

Was wir also nicht begreifen können, das können wir uns deshalb auch nicht als existirend vorstellen."

Insofern diese Ausführungen die Causalität in den Dienst des Begreifens und nicht des Wissens oder der Erfahrung stellen, sind sie durchaus nicht anfechtbar; indem sie aber im Schlusssatze in direktem Gegensatze dazu Begreifen und Wissen vollständig identificiren, führen sie in den Begriff des Wissens ein Moment ein, welches um so sorgfältiger von ihm zu trennen ist, je mehr Verwirrung es nachweislich schon angestiftet hat. Wir versuchen im Folgenden das Verhältniss des Begreifens zum Wissen klar zu

Digitized by Google

legen, wobei zunächst festzustellen ist, was unter Begreifen zu verstehen sei.

Es ist schon mehrfach davon die Rede gewesen, dass die beiden obersten und allgemeinsten Fragen sind: „Was ist das?“ und „Woher kommt das?“ oder die letztere in abstrakterer Fassung: „Wie kommt das?“ „Wie geschieht das?“ Die erste ist auf das Wissen, die zweite auf das Begreifen oder die Erklärung gerichtet; beide verlangen verschiedene Antworten. Was nun Begreifen oder, aktiv gewendet, Erklären im Allgemeinen bedeute, ist nicht zweifelhaft; erklären heisst klar, deutlich, verständlich machen, begreifen also klar, deutlich, verständlich finden. Es ist nun eine psychologische Thatsache, welche freilich noch oft genug ignorirt wird, dass das Bekannte dem natürlichen Bewusstsein vollkommen klar und deutlich erscheint, daher nicht das Bedürfniss einer Erklärung mit sich führt; vergl. Bd. I. S. 292. Vielmehr wird umgekehrt das Bekannte zur Erklärung, zum Begreifen des Unbekannten verwandt, sodass man die gewöhnliche Art des Begreifens und Erklärens definiren kann: das Unbekannte auf Bekanntes zurückführen. Für das natürliche Bewusstsein ist nun das Bekannte zunächst alles oft sinnlich Wahrgenommene, das Unbekannte oder auch nur Ungewohnte das nicht oder selten Wahrgenommene; diesem Standpunkt dient daher zum Begreifen meist das Augenfällige, Sinnliche, als das Einzige, bei dem er in der That sich „etwas denken“ kann. Indessen schiebt sich hier die Ideenassociation in der Weise ein dass oft gehörte und wieder ausgesprochene Worte und Begriffe auch ohne direkte Unterstützung der Sinne allmählig bekannt werden und daher zum Begreifen dienen können, indem das betreffende Subjekt wenigstens glaubt, sich dabei etwas denken zu können, was, freilich bei näherer Untersuchung sich gewöhnlich als Selbsttäuschung herausstellt. Es ist klar, dass die Zurückführung des Unbekannten auf das blos durch die gewohnte Ideenverbindung Bekannte eine Erklärung ist, welche nicht die mindeste Sicherheit

Digitized by Google

ihrer Richtigkeit bietet; vielmehr wird sie in den meisten Fällen sich von der Wahrheit, also dem Wissen, möglichst weit entfernen. Aeusserlich lässt sich dies schon daran erkennen, dass für dasselbe Faktum die allerverschiedensten Erklärungen je nach der Bildungsstufe und den sonstigen Antecedentien verschiedener Subjekte zum Begreifen dienen, wie die tägliche Erfahrung lehrt. Es fehlt eben bei diesen Erklärungen die objektive Nöthigung, welche die Uebereinstimmung hinsichtlich des Wissens herbeiführt; denn es ist durchaus zufällig, was dem Einzelnen bekannt und gewohnt ist, was nicht. Dieser letztere Umstand entscheidet nun auch darüber, ob überhaupt eine Erklärung gesucht wird oder nicht; wie schon mehrfach hervorgehoben, ist es eine durchaus irrthümliche Annahme, dass zu jeder Veränderung ohne Ausnahme sich das Causalitätsbedürfniss geltend mache; vielmehr werden alle gewohnten, häufig zu beobachtenden Veränderungen als durchaus verständliche Vorgänge betrachtet, welche daher zu keiner Frage Veranlassung geben. Am deutlichsten tritt das Verfahren des natürlichen Bewusstseins zu Tage, wenn es sich um das Begreifen der Handlungen anderer Subjekte handelt; diese erscheinen stets begreiflich, wenn sie mit der eigenen Handlungsweise des urtheilenden Subjektes übereinstimmen, wo dies nicht der Fall ist, unbegreiflich. Die zahllosen Fälle dieser Art bestätigen den Satz, dass es dem natürlichen Menschen durchaus fern liegt, zu jeder Veränderung die Ursachen aufzusuchen oder auch nur im Allgemeinen vorauszusetzen, dass jede Veränderung ihre Ursachen habe; denn dann würde von Unbegreiflichkeit irgend welcher Handlungen nicht mehr die Rede sein können. Es fällt aber den meisten Menschen in solchen Fällen gar nicht ein, nach den Motiven zu fragen, durch deren Kenntniss die Begreiflichkeit sich sofort einstellen würde.

Wie und in welcher Form aus dem Erklärungsbedürfniss ursprünglich der Begriff der Ursache hervorgegangen ist, haben wir oben nachzuweisen versucht; die Entstehung des zu erklärenden

Digitized by Google

Neuen, Unbekannten, wurde zunächst rein sinnlich als ein Herausgehen aus einem bereits Vorhandenen aufgefasst, wofür die sinnliche Wahrnehmung mannichfache Beispiele darbietet. So wird schon hier das Unbekannte auf das Bekannte zurückgeführt, das Bekannte als Ursache des Unbekannten gesetzt. Dem Irrthum ist hier durch die Nothwendigkeit der Beobachtung eine Schranke gesetzt; diese fällt aber fort, sobald die Ursache in abstrakterer Fassung auftritt als eine Kraft, welche, ohne selbst sichtbar zu sein, Neues entstehen lässt. Hier herrscht ganz und gar die durch die Gewohnheit befestigte Ideenassociation und erklärt Alles aus dem, was ihr durch häufigen Gebrauch das Geläufigste und darum scheinbar Bekannteste geworden ist. Die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften, wie die tägliche Erfahrung, liefern dafür unzählige Beispiele; jede Zeit hat ihre besondern Lieblingsursachen, von welchen Alles hergeleitet wird ohne Rücksicht auf den objektiven Zusammenhang, da aus der Erfahrung sich aufdrängende Gegeninstanzen meist gegen die festgewordenen Ideenassociaitionen nichts vermögen.

Worauf es uns hier vornehmlich ankommt, ist der Nachweis, dass das Begreifen, wie das ihm dienende Erklären ursprünglich ganz willkürlich und unmethodisch behandelt wird, sowohl hinsichtlich dessen, was begriffen werden soll, als auch in Rücksicht auf dasjenige, woraus man begreifen oder erklären will. Denn in erster Linie wird nicht berücksichtigt, ob die zur Erklärung angenommenen Ursachen wirklich im Zusammenhang stehen mit der zu erklärenden Erscheinung, sondern ob sie dem Subjekte bekannt sind oder nicht. Dies ist für den objektiven Zusammenhang der Dinge ganz gleichgültig: für jede wissenschaftlich-methodische Erklärung handelt es sich aber ausschliesslich darum, diesen oder die vera causa Baco's zu entdecken, sie wird meist umgekehrt wie die populären Erklärungen, vom Bekannten in's Unbekannte führen, d. h. aus der sinnlichen Wahrnehmung in das jenseits derselben liegende

Digitized by Google

Unsinnliche, wie dies auch von Helmholtz in der zuletzt citirten Stelle hervorgehoben wird. Dies ist der Grund, warum die Erklärungen der Wissenschaft bei Ungebildeten keinen Eingang finden.

Die Erklärung überhaupt kann sich nun auf zweierlei Objekte richten, entweder auf das Sein relativ beharrender Dinge, oder auf das Geschehen, den Prozess der Veränderung. Das natürliche Bewusstsein kümmert sich, wie schon oben gesagt, um den Akt der Veränderung nicht, sondern nur um sein fertiges Resultat, das neu erscheinende Sein; es verlangt daher nicht sowohl eine Erklärung des Geschehens, als vielmehr des Seins, will also das Sein aus einer Ursache ableiten. Bestätigung dafür giebt die Geschichte der Philosophie von Plato bis auf Wolff; man war in die Ableitung des Seins aus einer Ursache so verrannt, dass man den Widersinn einer „ersten Ursache" nicht aufdecken konnte. Natürlich musste diese erste Ursache etwas Bekanntes, zu keiner weiteren Frage Anregendes sein, wenn dem Erklärungsbedürfniss Genüge geleistet werden sollte. Dies geschah, indem man als erste, absolute Ursache Gott setzte, einen Begriff, der anderweitig hinlänglich bekannt war, um gewöhnlich zu keiner Frage mehr Veranlassung zu geben.

Erst in der neuesten Zeit wandte sich die Erklärung überwiegend oder richtiger, einseitig dem Geschehen zu, aber, wie dies in der Natur der Sache liegt, nicht mit sonderlichem Erfolge. Alles Geschehen, wie jede Veränderung als solche entzieht sich der direkten Beobachtung, kann daher nur indirekt erschlossen werden. Die Frage: „Wie kommt oder wie geschieht das?" verlangt auf populärem Standpunkt eine Antwort, die den unsichtbaren Process des Geschehens verdeutlicht; dies kann nur durch die Analogie des menschlichen Handelns geschehen. Daher denkt sich das ungebildete Bewusstsein die Naturprocesse, wenn es sie überhaupt denkt, stets unter Form menschlicher Kraftäusserungen.

Diesen Anthropomorphismus hat nun die moderne Naturforsch-

Digitized by Google

ung zu überwinden versucht, mit vollständigem Erfolg jedoch nur für logisch Gebildete, welche mit den vom anthropomorphischen Standpunkt aus gebildeten Worten, die auch von der Wissenschaft angewandt werden müssen, nur den wissenschaftlichen Sinn verbinden. Hierdurch aber verschwindet die Erklärung, welche jene Worte dem geben, in welchem sie den Gedanken an die bekannte menschliche Thätigkeit hervorrufen. Dies hat in Beziehung auf Kraftbegriff Dubois-Reymond bereits 1848 klar und scharf ausgesprochen: „Die Kraft ist nichts als eine versteckte Ausgeburt des unwiderstehlichen Hanges zur Personifikation, der uns eingeprägt ist, gleichsam ein rhetorischer Kunstgriff unseres Gehirns, das zur tropischen Wendung greift, weil ihm zum reinen Ausdruck die Klarheit der Vorstellung fehlt. Es ist, nur verfeinert, immer noch dasselbe Bedürfniss, welches einst die Menschen trieb, Busch und Quell, Feld, Luft und Meer mit Geschöpfen ihrer Einbildungskraft zu bevölkern. Was ist gewonnen, wenn man sagt, es sei die gegenseitige Anziehungskraft, wodurch zwei Stofftheilchen sich einander nähern? Nicht der Schatten einer Einsicht in das Wesen des Vorganges. Aber seltsam genug, es liegt für das uns innewohnende Trachten nach den Ursachen eine Art von Beruhigung in dem unwillkürlich vor unserem innern Auge sich hinzeichnenden Bilde einer Hand, welche die träge Materie leise vor sich herschiebt, oder von unsichtbaren Polypenarmen, womit die Stofftheilchen sich umklammern, sich gegenseitig an sich zu reissen suchen, endlich in einen Koten sich verstricken."

Diese Einsicht hat denn nun die Naturforscher theilweise veranlasst, die Erklärung für die Veränderungen in der Natur anderswo zu suchen. Wie viele Andere, scheint auch Helmholtz die Naturgesetze als die Ursachen der einzelnen Erscheinungen zu betrachten, wiewohl seine desfallsigen Aeusserungen in der oben citirten Stelle nicht gerade zusammenstimmen. Er nennt zwar zuerst die Naturgesetze „gültig und wirksam unabhängig von unserem Beob-

Digitized by Google

achten und Denken," und dies lässt nur die Eine Auslegung zu, dass die Naturgesetze den Verlauf des Geschehens, der Veränderungen bestimmen, also als Ursachen derselben betrachtet werden müssen. Indessen sagt er weiterhin, der Verstand sei das Vermögen, allgemeine Begriffe zu bilden; er findet an unsern sinnlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen nichts zu thun, wenn er nicht allgemeine Begriffe, Gesetze, bilden könne, die er dann objektivire und Ursachen nenne. Dies besagt doch wohl, dass die Gesetze lediglich ein Produkt unseres Verstandes sind; ob er nun dieselben mit Recht objektivirt und Ursachen nennt, bleibt zweifelhaft. Ausserdem könnte die formelle Gleichsetzung der Gattungsbegriffe und Naturgesetze im Sinne der letztern Auffassung gedeutet werden, da sich Helmholtz hinsichtlich der Gattungsbegriffe nicht zum scholastischen Realismus bekennt.

Im Uebrigen ist klar, dass die Auffassung der Gesetze als Ursache der einzelnen Erscheinungen ein starker Anthropomorphismus ist, veranlasst durch die Analogie menschlicher Gesetze und ihres Einflusses auf menschliche Handlungen. Am besten schützt davor die vollständige Gleichsetzung der Naturgesetze und Gattungsbegriffe, welche in der That durch die Natur des unter ihnen Subsumirten durchaus erfordert wird.

Wie wir im Gebiete des relativ beharrend erscheinenden Seins eine Reihe gleichartiger oder ähnlicher Individuen antreffen, so giebt es im Gebiete des Geschehens eine Gleichförmigkeit regelmässig wiederkehrender Veränderungen. Diese ermöglichen eine Operation des Denkens in Bezug auf das Geschehen, welche der Anwendung der allgemeinen Begriffe auf das Gebiet des Seins formell durchaus gleich ist. Wie man von den beobachteten konstanten Eigenschaften vieler Exemplare auf die noch nicht untersuchten übrigen Individuen schliesst und ihnen mit vorläufig hypothetischer Geltung dieselben Eigenschaften wie jenen beilegt und somit eine wenigstens hypothetisch-gültige Allgemeinheit der Erkenntniss durch Verbindung

Digitized by Google

der Erfahrung und des Denkens erreicht, ebenso berechnet man aus der gleichen Beschaffenheit wahrgenommener regelmässiger Veränderungen den Eintritt zukünftiger Veränderungen. Diese Zusammenfassung vieler, durch Generalisation nunmehr aller Einzelereignisse heisst Gesetz. Während man nun hinsichtlich der Gültigkeit der Begriffe sich endlich auf dem Standpunkte des Nominalismus zu einigen beginnt, ist man in Betreff der Gesetze vielfach noch immer zur realistischen Auffassung geneigt und meint mit einer ebenso natürlichen, als freilich durch Nachdenken leicht klar zu legenden Verwechselung zwischen Erkenntniss- und Realgrund, der Einzelfall sei realiter vom Gesetz abhängig. Weil man vermittelst des Gesetzes den Eintritt eines Ereignisses mit der grössten Wahrscheinlichkeit, welche für die Praxis der Gewissheit gleichkommt, vorausberechnen kann, also in der That der Gedanke des betreffenden Ereignisses vom vorausgehenden Denken des Gesetzes abhängig ist, insofern er ohne diesen letztern nicht hätte entstehen können, so schliesst man nun, dass das „objektivirte", reell gedachte Gesetz auch die einzelnen Fälle beherrsche oder die reale Ursache sei, dass der Einzelfall wirklich eintrete. In Wahrheit aber ist vielmehr das Gesetz, soweit wir ihm überhaupt objektive Gültigkeit beilegen dürfen, durchaus abhängig von den Einzelfällen, denn es hat nur so lange Gültigkeit, als die Einzelfälle sich in Einklang mit ihm befinden.

Wenn sich die Art des Geschehens ändert, der Wechsel der Objekte unter anderen Formen als den gewöhnlichen vor sich geht, so werden die von der einst stattfindenden, nunmehr aber nicht mehr vorhandenen Gleichförmigkeit hergeleiteten Gesetze ebenso illusorisch und hinfällig, als Begriffe bedeutungslos werden, die keine Einzelfälle mehr unter sich befassen.

Gründlich gehandelt hat Baumann a. a. O. S. 145 ff. über das Verhältniss der Gesetze zu den Thatsachen. Er führt zunächst negative Instanzen in's Feld, indem er nachweist, dass man lange Zeit hindurch Gesetzen absolute Gültigkeit zuschrieb, bis man end-

Digitized by Google

lich einsehen musste, dass die Thatsachen ihnen nur theilweise entsprachen. Deshalb habe ein Gesetz sich dadurch zu bewähren, dass es gelte; es gelte aber nur in den Fällen, wo es nachgewiesen werden könne; die Probe seiner Gültigkeit habe es stets in den einzelnen Fällen zu bestehen; vergl. auch Lewes in der Einleitung zur „Geschichte der alten Philosophie". Es gilt daher von den Gesetzen, was Lange a. a. O. I. S. 55 zunächst von den Begriffen sagt: „Keine Definition eines Fixsterns kann diesen verhindern sich zu bewegen, keine Definition vermag zwischen Meteoren und anderen Himmelskörpern eine ewige Grenze zu ziehen. So oft die Forschung einen grossen Schritt weiter rückt, müssen die Definitionen weichen, und die Einzeldinge richten sich nicht nach unsern allgemeinen Begriffen, sondern diese müssen sich nach den Einzeldingen richten, welche unserer Wahrnehmung begegnen."

Diese Gleichstellung der Gesetze und Begriffe hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von den einzelnen Thatsachen ergiebt sich noch deutlicher aus Lange's Worten II. S. 377: „Unter den Händen der Forscher gestaltet sich der Begriff um. Aus der Kraft des Magneten das Eisen anzuziehen wird eine allgemeinere Kraft. Die Erde wird als Magnet erkannt. Der Zusammenhang mit der Elektricität wird entdeckt. Der Diamagnetismus wird durch eine Fülle der überraschendsten Erscheinungen verfolgt." Dass die hier aufgeführten Beispiele sich nicht auf Begriffe, sondern auf Gesetze beziehen, bedarf wohl keines besondern Beweises.

In gleicher Weise sagt Lotze a. a. O. S. 507: „Wie oft hören wir doch jetzt von ewigen unveränderlichen Naturgesetzen, denen alle veränderlichen Erscheinungen unterworfen sind; Gesetze, deren Erscheinung zwar aufhören würde, wenn es keine Dinge mehr gebe, denen sie gebieten könnten, die aber auch dann noch fortfahren würden, ewig zu gelten und in jedem Augenblick wieder in ihrer wirksamen Macht aufleben würden, wenn irgend woher ein neuer Anwendungsgegenstand sich ihnen darböte; nicht einmal daran fehlt

Digitized by Google

es, gelegentlich diese Gesetze als thronend über aller seienden Wirklichkeit dargestellt zu sehen." Vergl. auch S. 379 und 381. An dieser Stelle leitet Lotze offenbar ganz wie Baumann und Lange die Gültigkeit der Gesetze daher, dass sie auf alle einzelnen Thatsachen Anwendung finden. Ein Gesetz ohne Einzelfälle ist ebenso wie ein allgemeiner Begriff ohne Individuen ein Wort ohne Bedeutung, ein blos sagbarer, aber nicht denkbarer Begriff. Wenn man überhaupt die Beziehung des Einzelnen zum Allgemeinen zur Erklärung verwenden will, so ist vielmehr das Allgemeine, sowohl Begriff als Gesetz, aus dem Einzelnen zu erklären; denn die realen Einzelfälle haben den Grund zur Entstehung des Allgemeinen gegeben. Sehr deutlich tritt dies im Syllogismus hervor, wo das allgemeine Urtheil, das Gesetz des Obersatzes nur dadurch seine Gültigkeit erhält, dass das zu erschliessende Urtheil des Schlusssatzes bereits im Obersatze mit enthalten ist. Z. B. Alle verba sentiendi regieren den Acc. c. Inf., intelligere ist ein verb. sent., also regiert intelligere den Acc. c. Inf. Hier meint man ohne nähere Ueberlegung durch die Conclusion eine neue Einsicht zu erhalten, oder auch den Schlusssatz durch das Gesetz des Obersatzes „erklärt" zu haben; denn sehr oft begnügt man sich mit solchen Erklärungen, wie sie das obige Beispiel im umgekehrten Gange bietet: Warum regiert intelligere den Acc. c. Inf.? Weil es ein verb. sent. ist. Warum regiert ein verb. sent. den Acc. c. Inf.? Weil ihn alle verba sentiendi regieren. Fragt man nun aber, was gewöhnlich nicht geschieht, weiter nach der Begründung dieses Gesetzes: Warum regieren alle verb. sent. den Acc. c. Inf.? So muss die Antwort erfolgen: Weil die einzelnen verba ihn regieren.

Bei der richtigen Auffassung der Gesetze hört natürlich die Möglichkeit auf, aus ihnen die einzelnen Thatsachen zu erklären; denn man würde damit zu der populären Ansicht zurückkehren, welche alles Gewohnte eo ipso für begreiflich hält und daher keinen Grund, keine Erklärung für dasselbe begehrt. Die richtige no-

Digitized by Google

minalistische Fassung der Begriffe und Gesetze besagt nur, dass alle unter ihnen enthaltenen Einzelfälle sich gleich verhalten; nun wird aber ein Objekt oder eine Thatsache nicht im Geringsten dadurch begreiflicher, dass viele andere mit ihnen übereinstimmen. Daher bietet die Allgemeinheit der Thatsachen lediglich ein Wissen, keineswegs aber eine Erklärung; man weiss dadurch nur, dass es sich immer so verhält, aber nicht warum, woher auch die bekannte Unterscheidung Trendelenburg's zwischen der „Allgemeinheit der Thatsache" und der „Allgemeinheit des Grundes".

Die falsche Auffassung der Begriffe und Gesetze als Mittel der Erklärung entspringt theilweise aus der richtigen Ansicht vom Begreifen selbst, soweit sie dabei nicht mehr grobsinnlich das Woher betont, sondern abstrakt das sinnlich Gegebene, die Wirkungen auf ihre unsinnlichen Ursachen zurückführen, oder die Momente kennen lernen will, welche die Veränderung bewirken. Man sucht dabei stets etwas vor der Wirkung Existirendes, aus welchem die Wirkung abzuleiten ist. Als nun die Betrachtung noch vorwiegend dem beharrlichen Sein zugewandt war, suchte man die einzelnen Objekte aus dem allgemeinen Begriff zu erklären, den man als das ursprünglich Existirende ansah, aus welchem die einzelnen Objekte hervorgehen sollten. Seitdem aber in der modernen Naturwissenschaft die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf das Geschehen, die Veränderung gerichtet ist, sucht man die einzelnen Veränderungen in analoger Weise aus den Gesetzen zu erklären, welche man zu diesem Zwecke ebenso fälschlich hypostasirt, wie ehemals die Begriffe.

Die moderne Auffassung von Ursache und Wirkung macht, sofern mittelst der Causalität erklärt werden soll, die Ableitung der Wirkung von der getrennt gedachten Ursache unmöglich; die Correlativität der Ursache und Wirkung bestimmt die einzig richtige Art der Erklärung, welche darin besteht, dass die zusammengesetzte Wirkung in ihre einfachen Elemente oder Ursachen zerlegt wird.

Digitized by Google

Da wir nun direkt die Wirkungen wahrnehmen, ihre Ursachen dagegen nur erschliessen, so geräth man auf diesem Wege der Erklärung vom Bekannten ins Unbekannte, und damit in Gegensatz zu dem, was das natürliche Bewusstsein unter Begreifen versteht.

Dies liegt aber in der Natur der Sache, wie auch in der konsequent durchgeführten populären Ansicht vom Begreifen selbst: Wir nehmen nicht den Akt der Veränderung direkt wahr, sondern nur sein Resultat, und erschliessen den Prozess der Veränderung ebenso wie die ihm zu Grunde liegenden Ursachen oder Kräfte. Die zu erklärende Wirkung fällt in die direkte Wahrnehmung, ist also bekannt, ihre Ursachen dagegen sind unbekannt.

Die populäre Ansicht trifft in dem entscheidenden Punkte mit der wissenschaftlich gebotenen Auffassung des Begreifens zusammen. Indem die Wirkung stets später ist als die Ursachen, handelt es sich bei der Erklärung als Zurückführung der Wirkungen auf die Ursachen in letzter Instanz darum, zu wissen, was früher war, bevor die Wirkung in die Erscheinung trat. Die wissenschaftliche Ansicht fasst dies zeitlich, die populäre Auffassung räumlich als ein Herausgehen der Wirkung aus der Ursache; in beiden Fällen sind die Ursachen das Frühere. Dieses Verhältniss hat die Aristotelische Unterscheidung des *πρότερον τῇ φύσει* und des *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* veranlasst; nur hat die vorgefasste Meinung von der Sicherheit des Wissens der Ursachen die Umkehrung des richtigen Verhältnisses zwischen Wissen und Erklären verschuldet, welche ohne die antike Verwechslung zwischen Denken und Sein freilich nicht gut möglich war. Das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* ist, wie Aristoteles ganz richtig lehrt, das uns Bekanntere; es fehlt nun aber jeder Grund zu der Behauptung, dass das *πρότερον τῇ φύσει* das an sich Bekanntere sei, wie überhaupt die ganze Unterscheidung des an sich und des für uns Bekannteren nur auf dem Standpunkte des naiven Realismus möglich ist. Wir haben es stets nur mit dem zu thun, was für uns das Bekanntere ist; nur dieses

Digitized by Google

wissen wir mit Sicherheit; von dem, was uns nicht bekannt ist, hat es überhaupt keinen Sinn zu behaupten, dass es an sich bekannter sei. Nur soviel wissen wir von dem uns nicht Bekannten, dass auf diesem Gebiete die Sicherheit des Wissens aufhört und die Wahrscheinlichkeit des Schliessens eintritt. Wenn wir also das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* als Wirkung auffassen, so wissen wir von ihm; auf das *πρότερον τῇ φύσει*, die Ursachen, schliessen wir auf Grund vorhergegangener Erfahrung.

Die antike Verwechslung zwischen Erklären und Wissen, welche das jenseits der Erscheinung Liegende als Gegenstand des sichern und einzigen Wissens auffasste, wurde hauptsächlich dadurch befördert, dass die griechische Sprache kein besonderes Wort für Begreifen und Erklären im modernen Sinne hat. Bei Plato gab es nun zunächst überhaupt keine Erklärung, sondern nur Wissen: Aristoteles aber hatte faktisch den Schwerpunkt aus dem Wissen in die Erklärung verlegt, nur war ihm nominell das Erklären auch ein Wissen, nämlich das der Ursachen, und zwar unter dem Drucke der platonischen Erkenntnisstheorie das Gewisseste. Daher schreibt sich letzten Endes der Gegensatz zwischen a priori und a posteriori als der des Begreifens und des Wissens. Vermittelst des a priori sucht man zu begreifen, vermittelst des a posteriori sucht man zu wissen; die Ursachen dienen dem apriorischen Begreifen, die Wirkungen werden a posteriori gewusst. Von jeher hat man nun das, was man auf dem Wege des Aposteriori nicht wissen konnte, auf dem Umwege des Begreifens oder des Apriori in das Wissen einzuführen gesucht. Daher lässt sich der principielle Gegensatz zwischen Apriorismus und Empirismus darauf zurückführen, dass der erstere das Wissen durch das Begreifen bestimmt, der letztere das Begreifen dem Wissen unterordnet; und zwar verfährt der Apriorismus bis zu Kant in der Weise, dass er ganz wie die populäre Ansicht das durch die gewohnte Ideenassociation vermeintlich bekannte Apriori zur Erklärung des sinnlich Wahrnehmbaren heran-

Digitized by Google

zieht und somit das rein individuelle und zufällige Moment der Begreiflichkeit statt der objektiven Nothwendigkeit des Wissens unterschiebt. Dass die Fähigkeit des Begreifens bei den einzelnen Subjekten ganz verschieden ist, und daher auf das Wissen keinen Einfluss gewinnen darf, hat sehr klar auseinandergesetzt Mill a. a. O. I. S. 285—288 und S. 315—329. Die Philosophie ist nun der Hauptsache nach durch Kant von dieser Zufälligkeit des Begreifens befreit und auf die objektive Nothwendigkeit der Wahrnehmung oder des aposteriorischen Wissens hingeführt worden, ohne jedoch hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses zwischen Begreifen und Wissen mit der dogmatistischen Ansicht gründlich zu brechen. Die Naturforschung dagegen kennt zunächst nur als einzige Gewissheit die des empirischen Wissens und befindet sich daher mit ihren Erklärungen in principiellem Gegensatze zur populären und dogmatisch-philosophischen Auffassung; sie führt nicht das Unbekannte auf ein vermeintlich Bekanntes zurück, sondern sie erklärt vielmehr das Bekannte, die erscheinende Wirkung aus dem zunächst Unbekannten, den hinter den Erscheinungen liegenden Ursachen.

Dies hat klar ausgesprochen Helmholtz, Ueber die Erhaltung der Kraft S. 7: „Das Geschäft der theoretischen Naturwissenschaft wird vollendet sein, wenn einmal die Zurückleitung der Erscheinungen auf einfache Kräfte vollendet ist und zugleich nachgewiesen werden kann, dass die gegebene die einzig mögliche Zurückführung sei, welche die Erscheinungen zulassen. Dann wäre dieselbe als die nothwendige Begriffsform der Naturauffassung erwiesen, es würde derselben alsdann also auch objektive Wahrheit zuzuschreiben sein.“ Hier tritt das Verhältniss des Wissens zur Erklärung deutlich hervor; die Erscheinungen werden gewusst, sollen aber auch begriffen werden. Dies geschieht dadurch, dass man eine Hypothese über das den Erscheinungen zu Grunde liegende, ihre Ursachen aufstellt. Wenn sich diese Hypothese bewährt, so wird sie

Digitized by Google

dadurch zur „objektiven Wahrheit", oder das Erklären verwandelt sich in Wissen. Zunächst aber, ohne alle empirische Bestätigung bleibt jede Erklärung, jede hypothetisch angenommene Ursache hinsichtlich ihrer Gewissheit zweifelhaft und wird erst a posteriori zum Wissen erhoben. Wenn man daher mit Liebmann, Der objektive Anblick S. 23. definirt: „Eine Thatsache erklären heisst sie aus ihrer Ursache ableiten," so stimmt dies ganz mit der naturwissenschaftlichen wie mit der allgemein wissenschaftlichen Auffassung des Erklärens überein; nur muss man stets dabei im Auge behalten, dass die Thatsache das unmittelbar Gewisse ist, die erkärenden Ursachen zunächst ungewiss sind.

Nach dem Gesagten ist klar, dass nicht das Causalgesetz im Allgemeinen, sondern nur die einzelnen Ursachen zum Begreifen dienen können; jede Wirkung muss aus ihren Ursachen begriffen, oder ihre Entstehung muss nachgewiesen werden. Ist man nun zu den „verae causae" gelangt, so ist es nur ein analytisches Urtheil, zu behaupten, dass man damit aus der zur Erklärung angenommenen Hypothese heraus und in das Wissen übergegangen ist. Man kann nun auch die wahren Ursachen wieder ableiten, ihre Entstehung aus weiten zurückliegenden Ursachen aufzeigen und so immer weiter rückwärts gehen, bis man endlich auf etwas kommt, was nicht weiter abgeleitet werden kann. Dies lässt sich dann nicht mehr begreifen, sondern nur noch wissen; daher hört hier die Causalität auf, wie schon Schopenhauer von ihr die Materie und die Naturkräfte ausdrücklich ausnahm. Die letzte Frage ist eben nicht: Warum? sondern: Was? vergl. I. Hoppe, Die gesammte Logik S. 47; Dühring, Cursus der Philosophie etc. I. S. 36.

Das Resultat ist, dass die Causalität allerdings zunächst dem Begreifen dient, sofern man als das Wissen im eigentlichen Sinne nur das unmittelbar Thatsächliche gelten lässt und alles hinter demselben liegende als hypothetisch betrachtet. Von dieser Seite aus hat Helmholtz unzweifelhaft Recht mit der Behauptung, dass das

Digitized by Google

Causalgesetz durch die Erfahrung im Sinne jenes rein empirischen Wissens niemals widerlegt werden kann. Nur sieht man nicht, was damit für die behauptete Apriorität desselben gewonnen sein soll; man müsste denn, wie freilich seit Kant oft geschehen, a priori mit „blos subjektiv" gleichsetzen, und nun die blosse Subjektivität des Causalgesetzes, seine Entstehung aus dem Subjekt ohne alle objektive Nöthigung behaupten. Dies geschieht bekanntlich von Kant und Schopenhauer, verträgt sich aber durchaus nicht mit dem naturwissenschaftlichen Standpunkt, und widerspricht ausserdem auch den ausdrücklichen Erklärungen von Helmholtz.

Dass das Causalgesetz ohne alle Erfahrung als apriorischer Besitz des Intellects vorhanden sein solle, wird durch seine sehr späte Entstehung in der Geschichte der Philosophie, wie durch die besondere Art seiner Auffassung von Seiten des natürlichen Bewusstseins mindestens sehr unwahrscheinlich; daher müsste man, um berechtigt zu sein, die Wahrnehmung äusserer Objekte auf die unbewusste apriorische Causalität zurück zu führen, unzweifelhafte Thatsachen beibringen, welche nur durch diese Hypothese genügend erklärt werden könnten. Dies ist aber von keiner Seite geschehen; im Gegentheil macht das bisher beobachtete Thatsächliche jene Hypothese überflüssig. Wenn man auf die erste Entstehung der Sinneswahrnehmung zurückgeht und nur das berücksichtigt, was erfahrungsmässig festgestellt werden kann, so ist man auf die Beobachtung an operirten Blindgebornen beschränkt. Nach der Aussage dieser werden die äussern Objekte unmittelbar nach der Operation von ihnen in beängstigender Nähe wahrgenommen, so dass Einige den Eindruck erhalten haben, als ob die äussern Gegenstände sich unmittelbar auf dem Auge befänden. In jedem Falle aber werden die äussern Objekte gleich als solche unterschieden und keineswegs als blosse „Empfindungen" innerhalb des eigenen Leibes aufgefasst; sie sind also von Vornherein ganz anders lokalisirt als die aus dem eigenen Leibe stammenden Empfindungen. Hierdurch wird die

Digitized by Google

Annahme des Schliessens von der im Innern empfundenen Wirkung auf eine äussere Ursache entbehrlich.

Dass man neuerdings die Causalität auch da heranzieht, wo überwiegende Gründe gegen ihre Zulässigkeit sprechen, ist aus dem sehr häufigen Gebrauch derselben in der modernen Wissenschaft erklärlich; es gilt von ihr jetzt dasselbe, was Schopenhauer seiner Zeit von der Wechselwirkung sagte: Die Causalität stellt sich überall da ein, wo die Einsicht anfängt unklar zu werden. Selbstverständlich ist diese Unklarheit in unsrem Falle durch die Dunkelheit der Sache selbst verursacht; bevor wir eine genügende, thatsächlich und logisch wohlbegründete Theorie des Sehens haben, erscheint es geboten, sich bei dem non liquet zu beruhigen, da allgemeine wie specielle Gründe gegen die Zulässigkeit der Annahme der unbewussten Causalität beigebracht worden sind. Wir werden daher gegen die Behauptung von Helmholtz vorläufig die Wahrnehmung äusserer Objekte als „existirend vorstellen", wenn wir sie auch noch nicht begreifen können.

Die moderne Beliebtheit der apriorischen Causalität hat auch F. A. Lange verleitet, dieselbe ganz gegen die Consequenz seiner allgemeinen psychologischen Ansichten anzunehmen. Lange erklärt es a. a. O. II. S. 32 für eine Schwäche Kant's, „dass er überhaupt einen von allem Einfluss der Sinne freien Verstand fortbestehen liess. Vortrefflich ist seine Lehre, dass alles Denken sich zuletzt auf Anschauung beziehen muss, dass uns ohne Anschauung überhaupt kein Gegenstand unsrer Erkenntniss gegeben werden kann; eine Halbheit dagegen ist die Ansicht, dass zwar die blosse Anschauung ohne alle Mitwirkung des Denkens gar keine Erkenntniss giebt, dagegen das blosse Denken ohne alle Anschauung doch noch die Form des Denkens übrig lässt."

In der Anmerkung dazu bestreitet Lange, dass die Kategorie der Substanz als apriorischer Besitz des Verstandes gegeben sei; „vielmehr ist die sinnliche Synthesis der Eindrücke die

Digitized by Google

Grundlage, aus welcher eine Kategorie der Substanz erst entwickelt wird. Ein vollständiger Nachweis der ursprünglichen Sinnlichkeit alles Denkens würde hier zu weit führen." Nach diesen Erklärungen gehört eine starke Voreingenommenheit dazu, die Causalität als ursprünglichen Stammbegriff des Verstandes anzusehen. Man begreift nicht, warum gerade die Causalität und nicht auch die Substanzialität „in unsrer Organisation wurzeln und der Anlage nach vor jeder Erfahrung sein" soll; vergl. Liebmann, Kant und die Epigonen S. 43. Ausserdem ist es ein Widerspruch zu behaupten, es gäbe ohne alle Anschauung keine Form des Denkens, und doch den Causalitätsbegriff als vor aller Erfahrung, d. h. hier Anschauung, gegeben zu betrachten. Denn die Causalität findet sich, wie wohl nicht weiter nachgewiesen zu werden braucht, nirgends in der Anschauung; sie ist lediglich eine reine Beziehungsform des Denkens, welches ja auch Lange als Vereinen, Trennen und Beziehen der Vorstellungen betrachtet. Für diese Auffassung des Denkens müssen also immer erst die Vorstellungen vorhanden sein, ehe es zum Denken kommen kann; die Denkformen sind nachträgliche Abstraktionen des über das Denken reflektirenden Verstandes. —

Seit Herbart haben diejenigen Philosophen, welche sich vorwiegend mit psychologischen Untersuchungen beschäftigen, die apriorische Causalität bekämpft; dies fällt ganz besonders schwer in die Wagschaale, da jene Frage in letzter Instanz eine psychologische ist. Ausser den früher schon angeführten Denkern erklären sich gegen die Annahme der unbewussten Causalität Lotze an verschiedenen Stellen der Logik, Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte S. 151 ff., Horwicz, psychologische Analysen S. 84 ff., Wundt, physiologische Psychologie S. 674 ff. Der letztere weist ausserdem darauf hin, dass man in einer Richtung zwar die Causalität als die Grundkategorie auffassen könne, von einem andern Gesichtspunkte aus aber bezüglich der Substanzialität ganz dasselbe thun müsse. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus lehrt die

Digitized by Google

aposteriorische Entstehung des Causalitätsbegriffes Wiener, Die Grundzüge der Weltordnung S. 634 ff. —

Mit der Causalität beginnt das Apriori in der Philosophie und wird mit der Beseitigung der apriorischen Causalität ebenfalls aufhören. Wie wir gesehen haben, tritt die Causalität erst da auf, wo die Aufmerksamkeit vornehmlich auf das Werden der Dinge gerichtet ist; der Platonische Begriff der Ursache ergab sich aber nicht etwa nothwendig aus der vorurtheilslosen Lösung des Problems des Werdens, sondern aus einer ganz bestimmten vorgefassten Meinung vom Werden. Nur die Annahme eines absoluten Werdens im Sinne einer Schöpfung aus Nichts, welche bereits eine metaphysische Ansicht über eine transscendente Welt involvirt, führt auf einen Begriff, welcher sodann vom populären Bewusstsein wie auch von der Philosophie bis zu Schopenhauer fälschlich als Ursache aufgefasst wurde. Diese Ur-Sache, dieses Urwesen ist nun nicht wirklich a priori gefunden, sondern, wie bereits Aristoteles an der platonischen Idee mit grosser Bestimmtheit und Schärfe zeigte, nichts Anderes als die noch einmal transscendent gesetzte Erfahrungswelt; das ist der eigentliche Ursprung des Apriori, der für seine weitere Entwickelung stets massgebend geblieben ist. Sein Inhalt ist dasjenige, was ohne alle objektive Nothwendigkeit rein willkürlich vom Subjekt gesetzt wird, daher man a priori und subjektiv unbedenklich identificiren kann. Hingegen ist das Aposteriori stets subjektiv-objektiv oder objektiv im Kantischen Sinn, da es nur denjenigen subjektiven Faktor, welchen nach Abzug der zufälligen blos individuellen Momente alle Subjekte gemein haben, mit dem objektiven Faktor zur Erkenntniss verbindet. Mit der Beseitigung des individuellen Apriori weicht die natürliche psychologische Nothwendigkeit, durch welche das Individuum unterschiedslos zu Irrthum und Wahrheit geführt wird, der durch die Methode hergestellten objektiven logischen Nothwendigkeit, welche die unerlässliche, formale Bedingung alles Wissens ist.

Digitized by Google

Die bisher angestellte kritische Betrachtung des Entwickelungsganges der Philosophie hatte den Zweck zu zeigen, auf welchem Wege die individuellen oder „apriorischen“ Elemente in die Philosophie eingeführt und in der Theorie des Wissens zur Herrschaft gelangt sind, um durch den Nachweis ihres unmethodischen Ursprungs sie für Alle, welche nicht aus praktischen Gründen an ihnen festhalten, womöglich definitiv zu beseitigen. Wir haben somit bisher nur festzustellen gesucht, was die Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie nicht sein kann, nämlich die Entdeckung irgend eines materialen oder formalen Apriori. Denn für die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie kann es sich nicht darum handeln, apriorische Irrthümer zu gewinnen, selbst wenn diese allgemein und nothwendig durch die Natur des menschlichen Intellektes veranlasst würden, wie ja die Anlage zu ihnen durch die Erfahrung unleugbar nachgewiesen wird; diese apriorische Anlage muss unschädlich gemacht werden, damit an die Stelle desjenigen, was das natürliche Bewusstsein a priori irrthümlich für Wissen hält, dasjenige tritt, was sich durch wissenschaftliche Erfahrung als Wissen bewährt. So lange daher keine Sicherheit gegeben ist, dass irgend ein Apriori, ein blos subjektiver Faktor der Erkenntniss die Erreichung der Wahrheit eo ipso verbürgt, so lange wird die Erkenntniss empirisch sein müssen; ob aber irgend ein Apriori zur Wahrheit führt, dies kann wegen der nachweislichen apriorischen Irrthümer stets nur durch die Erfahrung festgestellt werden, und somit bleibt diese immer die letzte und einzige Instanz, welche über Irrthum und Wahrheit entscheidet, soweit es sich nicht um rein formal-logische Verhältnisse handelt.

Im Uebrigen ist es klar, dass die Bezeichnungen a priori und a posteriori nur für Denjenigen einen Sinn haben, welcher durch vermeintlich reines Denken ohne alle Erfahrung, oder wie Baco sagt, durch die blosse anticipatio mentis die Wahrheit zu erreichen glaubt, während es für den Standpunkt, welcher alle Erkenntniss

Digitized by Google

als Produkt eines objektiven und eines subjektiven Faktors betrachten, überhaupt kein Apriori und kein Aposteriori giebt. Denn das Eine ist nicht früher als das Andere, sondern der subjektive und der objektive Faktor sind gleichzeitig in der Erkenntniss verbunden.

Wir haben unsere Kritik im Ganzen mit Kant abgeschlossen, weil dieser principiell auf dem Standpunkte der Subjekt-Objektivität des Erkennens steht, und hinsichtlich des Inhalts der Erkenntniss durchaus Empiriker ist, indem er ihn lediglich durch die sinnliche Wahrnehmung gegeben sein lässt. Er verfährt ausserdem insofern methodisch richtig, als er den allgemein gültigen subjektiven Faktor, das allen Subjekten Gemeinschaftliche aus Thatsachen der Erkenntniss abzuleiten versucht. Dass er hinsichtlich dieser Thatsachen und ihrer Bedeutung für die Erkenntniss sich im Irrthum befand und deshalb zu falschen Resultaten gelangte, ändert nichts an der principiellen Richtigkeit seines Versuchs, die Philosophie auf der Grundlage der Erkenntnisstheorie neu aufzubauen. Die Wege Kant's und der wissenschaftlichen Behandlung der Philosophie gehen freilich vom gemeinsamen Ausgangspunkt deshalb nach entgegengesetzten Richtungen auseinander, weil Kant das „Wissen aufheben musste", die wissenschaftliche Philosophie aber sich die Aufgabe stellt, Wissen zu erreichen, soweit dies die thatsächliche Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens gestattet.

Digitized by Google

III. Theil.

Aufgabe und Methode der Philosophie.

Digitized by Google

Für den sachgemässen Beginn und erfolgreichen Fortgang der Forschung bedarf jede Wissenschaft der möglichst genauen Kenntniss ihrer Aufgabe nach Inhalt und Umfang, wie, um unnütze Arbeit zu vermeiden, der scharfen Abgrenzung gegen alle andern Disciplinen. Die Einzelwissenschaften befinden sich in der günstigen Lage, dass ihnen ihr Gegenstand von Aussen gleichsam aufgenöthigt wird. Hierdurch fällt die Einwirkung aller unwissenschaftlichen Interessen bei der Feststellung der Aufgabe fort, auch sind die Competenzstreitigkeiten der einzelnen Disciplinen unter einander ausgeschlossen, überhaupt alle äusseren Hindernisse des sicheren Ganges der Wissenschaft beseitigt, und die Concentration aller Kräfte auf die Lösung der theoretischen Probleme ermöglicht.

Was nun die Aufgabe der Philosophie betrift, so erscheint es Angesichts der verschiedenen neueren Ansichten darüber paradox zu behaupten, dass dieselbe, soweit es sich um ihre ganz allgemeine Bestimmung handelt, nicht nur klar zu Tage liege, sondern auch vom ersten Anfang des Philosophirens an principiell richtig erfasst worden sei. Erst in neuerer Zeit ist sie dadurch verdunkelt worden, dass die Philosophie zu den Einzelwissenschaften in ein Verhältniss gerieth, welches sogar ihre Existenz ernstlich gefährdete.

Diese von jeher in Angriff genommene Aufgabe der Philosophie ist nur die Wirklichkeit zu erklären. Hierdurch ist zunächst das Verhältniss der Philosophie zu den Einzelwissenschaften in der

Digitized by Google

Weise bestimmt, dass die letztern die Thatsachen, das Wissen liefern, welches den erklärenden Hypothesen der Philosophie zu Grunde liegen muss. Ferner wird dadurch der Philosophie die Richtung auf das Ganze gewährt, welche sie nie aufgeben darf. Aus diesen Gründen sind diejenigen Bestimmungen über die philosophische Aufgabe zu verwerfen, welche die Philosophie als selbstständige einzelne Disciplin, etwa als Geisteswissenschaft den Naturwissenschaften entgegenstellen wollen. Am Klarsten hat diese Ansicht ausgesprochen und ins Einzelne verfolgt Riehl in der Schrift: Ueber Begriff und Form der Philosophie S. 20 ff. Er legt sehr deutlich das Bestreben an den Tag, dem gerade jetzt gefährlich erscheinenden Gegner der Philosophie, der Naturwissenschaft gegenüber die unabhängige Stellung der Philosophie zu wahren. Riehl definirt die Philosophie als Bewusstseinslehre und findet in der Richtung nach diesem Ziele hin seit Cartesius eine thatsächliche Uebereinstimmung unter den Philosophen. Dass nun durch Cartesius und seine Nachfolger die Philosophie eine vorwiegend psychologische Richtung genommen habe, kann nicht bestritten werden; es ist dies aber dieselbe unberechtigte Einseitigkeit, mit welcher man früher sich fast ausschliesslich der Erkenntniss der äussern Objekte widmete. Riehl selbst entgeht es nicht, dass seine Definition eigentlich besser auf die Psychologie passt, wie er sie auch nicht scharf von der Definition der Psychologie unterscheiden kann. Er sagt S. 28. „Die Philosophie ist wissenschaftliche Erfahrung des Bewusstseins, seiner Gegenstände und Gesetze.“ Vielmehr ist die Aufgabe der Psychologie, das Bewusstsein und seine Gesetze zu erforschen; die Erforschung der Gegenstände des Bewusstseins vertheilt sich auf alle Einzelwissenschaften und die Philosophie; specielle Aufgabe der Philosophie ist nur die Erklärung des Bewusstseins. Die Confundirung dieser verschiedenen Beziehungen hat seit langer Zeit entsprechende Missverständnisse hervorgerufen; bald will man alle Philosophie in Psychologie auflösen, bald hält

Digitized by Google

man umgekehrt die Psychologie für einen Theil der angewandten Metaphysik, oder man löst, wie dies Riehl wohl gegen seinen Willen passirt, die Psychologie in Philosophie auf. Denn seine Unterscheidung beider auf S. 31: „Die philosophischen Disciplinen im engern Sinne behandeln psychische Produkte, die Psychologie ist die Wissenschaft der psychischen Prozesse", ist sachlich nicht begründet. Alle Wissenschaften ohne Ausnahme behandeln psychische Produkte; auch die Psychologie selbst kann nur durch Zerlegung derselben in die objektiven und subjektiven Faktoren zur Erkenntniss der psychischen Funktionen gelangen.

Trotz seiner Definition der Philosophie wird Riehl durch die Natur der Sache gezwungen, von der „allumfassenden Weite des philosophischen Objekts" zu sprechen und zuzugestehen, dass die Gegenstände jeder andern Wissenschaft „in einem Betracht auch philosophische seien". (S. 37). Ausserdem muss er durch ein Auskunftsmittel, welches faktisch einer Aufhebung seiner Definition gleichkommt, derselben nachhelfen. S. 28 meint er, aus der Natur der philosophischen Aufgabe erhelle sofort, dass sie nicht mit rein philosophischen Mitteln zu lösen sei, sondern zum Theil der Naturwissenschaft zufalle. Wie nun, wenn die Naturwissenschaft erklärt, sie habe gleichfalls eine allumfassende Weite des Objekts, alle Gegenstände der andern Wissenschaften seien in gewissem Betracht auch naturwissenschaftliche, sie sei daher die eigentliche Gesammtwissenschaft und bedürfe nur zum Theil die Hülfe der Philosophie? — Auch Riehl bezeichnet indirekt als Aufgabe der Philosophie die Erklärung der Wirklichkeit, indem er sich bemüht zu erweisen, dass die Naturwissenschaft aus Form und Bewegung das Bewusstsein nicht erklären könne, sondern dass hierzu andere Principien erfordert würden, welche aufzustellen der Philosophie zukomme.

Andere Bestimmungen der Philosophie leiden an zu grosser Allgemeinheit, wie die neuerdings von Dühring, Kursus der Philosophie etc. S. 2 aufgestellte: „Philosophie ist die Entwickelung

Digitized by Google

der höchsten Form des Bewusstseins von Welt und Leben." Für die wissenschaftliche Behandlung der Philosophie ist aber gerade eine möglichst genaue Präcisirung ihrer Aufgabe nöthig.

Den Nachweis, dass die Philosophie, soweit sie überhaupt nicht im subjektiven Idealismus aufgeht, sondern eine Wirklichkeit der Objekte anerkennt, nichts Anderes als die Erklärung dieser Wirklichkeit von jeher angestrebt habe, glauben wir für die Geschichte der Philosophie bis auf Kant genügend geführt zu haben; unsere ganze Kritik derselben hatte ja nur den Zweck, die falsche Auffassung des Verhältnisses zwischen Wissen und Erklären oder empirischer Forschung und philosophischer Spekulation nachzuweisen und zu beseitigen, sodann die individuellen Elemente, welche durch das Vorherrschen der Erklärung in das Wissen eingedrungen waren, zu entfernen, endlich die beliebte Art der Erklärung aus dem durch häufige Ideenassociation Bekannten als rein willkürlich und deshalb nothwendig resultatlos zu erweisen. Denn es hat sich uns bereits ergeben, dass die wissenschaftliche Erklärung nicht auf Bekanntes, sondern vielmehr auf zunächst Unbekanntes, weil nicht mehr sinnlich Wahrnehmbares führt.

Indem wir nun als die Aufgabe der Philosophie diese wissenschaftliche Erklärung der Wirklichkeit hingestellt haben, verweisen wir damit die Philosophie in das Gebiet des Un- oder Uebersinnlichen, und es entsteht sofort die Frage, ob dieses Gebiet überhaupt einer wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich sei. Denn, wie wir früher gesehen, wird das äussere Kriterium der Wissenschaftlichkeit einer Disciplin, die allgemeine Uebereinstimmung der Mitarbeiter über eine gemeinsame Grundlage, wie die Anerkennung einer alle bindenden Methode in den Einzelwissenschaften vornehmlich durch die objektive Nöthigung der sinnlichen Wahrnehmung herbeigeführt. Deren Mangel hat gerade die äussere und innere Zerfahrenheit der philosophischen Bestrebungen herbeigeführt, und diese kann nur dadurch beseitigt werden, dass eine das Philo-

Digitized by Google

sophiren beherrschende Nothwendigkeit aufgewiesen wird. Da nun der Philosophie durch die Natur ihres Gegenstandes die direkte Nöthigung der sinnlichen Wahrnehmung immer versagt bleibt, so handelt es sich für ihre Konstituirung als Wissenschaft in formaler Beziehung darum, eine indirekte Nothwendigkeit zu gewinnen, welche für die Philosophie dasselbe leistet, was die objektive Nothwendigkeit für die Einzelwissenschaften — oder kurz, die Möglichkeit der wissenschaftlichen Behandlung der Philosophie beruht auf der Möglichkeit einer Methode, welche alle Philosophirende als verbindend anerkennen.

Wir haben früher die Analogie der einzelnen Wissenschaften herbeigezogen, um die methodische Behandlung der Philosophie als nothwendig zu erweisen, aber zugleich darauf hingewiesen, dass es sich hierbei nur um dasjenige handeln kann, was allen Methoden gemeinsam ist. Denn die Verschiedenheit der Objekte verschiedener Disciplinen erlaubt nicht die willkürliche Uebertragung der Methode einer Wissenschaft mit allen Einzelheiten auf die andern Wissenschaften. Durch Kant und Herbart ist die früher sehr verbreitete Illusion zerstört worden, dass es eine Universalmethode gäbe, durch deren Anwendung man in allen Wissensgebieten gleich günstige Resultate erzielen könne. Dieser fundamentale Irrthum hat der Philosophie den grössten Nachtheil gebracht. Deshalb muss die Methode, wie dies Herbart klar auseinander gesetzt hat (III. 245), durchaus der besondern Natur des zu behandelnden Gegenstandes angepasst werden.

Getreu dem Princip, aus der Existenz der anerkannten Wissenschaften für die Philosophie den möglichsten Nutzen zu ziehen, untersuchen wir das Allgemeine ihrer Methode, soweit dies unser Zweck, die Methode des Philosophirens zu begründen, erfordert.

Die Methode tritt da, wo die direkte Nöthigung der unmittelbaren Wahrnehmung aufhört, also bei jedem Denken in dem von uns früher bezeichneten Sinne mit der indirekten oder logi-

Digitized by Google

schen Nothwendigkeit ein. Schon Aristoteles bezeichnete die Sinneswahrnehmung als leicht, das Denken als schwer. Der letztere Theil dieser Behauptung ist nur dann als richtig zuzugeben, wenn man unter dem Denken nicht die unbewusste Thätigkeit das Vorstellungen willkürlich verbindenden psychischen Mechanismus, also das unbewusste Denken, sondern das bewusste Nachdenken versteht, welches die Vorstellungen nach Massgabe der logischen Gesetze, wie nach ihrem durch die Erfahrung aufgezeigten objektiven Zusammenhang verknüpft; denn eben jene Eigenschaft des ungebildeten Intellektes, die Vorstellungen nach blos subjektiven oder individuellen Gründen zu verbinden, macht für die Wissenschaft die Methode nothwendig. Natürlich kann sie nur da eintreten, wo die Möglichkeit einer Correktur vorliegt, wodurch ihre Anwendung auf den Akt, wenn auch nicht auf den Inhalt der unmittelbaren Wahrnehmung ausgeschlossen wird. Die Methode hat aber nicht nur den Zweck, die formale Richtigkeit des Denkens als Verbindung, Trennung oder Beziehung eines gegebenen Vorstellungsinhaltes zu sichern, sondern sie wird auch angewandt, um unabhängig von der unmittelbaren Wahrnehmung zum Wissen zu gelangen, oder materiale Wahrheit zu erreichen. Zunächst geschieht dies bei der Aufstellung von Begriffen und Gesetzen, welche durch die Beschaffenheit der sinnlich erscheinenden Objekte ermöglicht wird. Die Objekte wechseln und verschwinden, und hiermit wechselt und verschwindet auch die direkte Erkenntniss derselben, was die Veranlassung gab, die unmittelbare Wahrnehmung überhaupt nicht als Wissen gelten zu lassen. Indem aber an die Stelle der der sinnlichen Wahrnehmung entzogenen Objekte alsbald oder nach einiger Zeit andere von ähnlicher Beschaffenheit treten, wird es möglich, mit Hülfe des Gedächtnisses diese mit früher wahrgenommenen zu vergleichen, und das Allen Gemeinsame mit Weglassung des blos Individuellen im Begriff zusammenzufassen.

In analoger Weise wird bei der Aufstellung von Gesetzen ver-

Digitized by Google

fahren. Die Bildung von Begriffen und Gesetzen ist nur das letzte Ziel der Wissenschaft, soweit sie sich innerhalb des eigentlichen Wissens hält und nicht in das Gebiet der Erklärung übergeht. Indem die einzelnen Thatsachen und Vorgänge, welche in die sinnliche Wahrnehmung fallen, Aehnlichkeit oder Gleichheit in den wesentlichen, d. h. allen gemeinsamen Eigenschaften zeigen, gestatten sie der Wissenschaft, welche das rein Individuelle, nur an einzelnen Exemplaren Vorhandene, ignorirt, durch Analogieschlüsse über das unmittelbar gegebene Einzelne hinaus zur abschliessenden Allgemeinheit zu gelangen. Hiermit tritt man aus dem Wissen im strengsten Sinn in das Gebiet der Wahrscheinlichkeit, des Hypothetischen über, oder aus dem Bereiche der direkten, objektiven in das der indirekten logischen Nöthigung. Indem so die Wissenschaft zwar stets vom einzelnen Thatsächlichen ausgeht, jedoch darüber hinaus zu Begriffen und Gesetzen vordringt, welche nicht mehr Gegenstand der direkten Erfahrung sind, trifft sie in diesem Theil ihrer Aufgabe überein mit der Philosophie, deren Objekt ganz und gar im Unsinnlichen liegt. Es entspricht daher unserem Zwecke etwas genauer zu untersuchen, auf welche Weise die Wissenschaft die Berechtigung gewinnt, aus dem Gebiete des thatsächlichen Wissens in das des hypothetischen Schliessens überzugehen.

Die Methode tritt in der Geschichte der Wissenschaften überhaupt zum ersten Male bei Sokrates auf; wir haben früher ausführlich gezeigt, dass dieser die Richtigkeit seiner Begriffsbildung durch Induktion erwies. Auf diesem Wege gewann er das Allgemeine, als die Summe alles Einzelnen, und wahrte so das richtige Verhältniss zwischen der gedachten Allgemeinheit und dem wirklich existirenden Einzelnen, da er sich stets bewusst blieb, dass er aus dem Einzelnen das Allgemeine selbst gebildet hatte. Von Plato wurde dieser Ursprung des Allgemeinen vergessen und deshalb die induktive Methode wieder aufgegeben. Zugleich verlor das Allgemeine seinen Charakter als gedankliche Zusammenfassung

Digitized by Google

des Einzelnen und wurde vielmehr zum hypostasirten Einzelobjekt, welches auf eine nicht näher zu denkende Weise die realen Einzelobjekte in sich enthalten sollte. Hierdurch erscheint das Allgemeine als die absolute Ursache, aus welcher das Einzelne entsteht.

Diese Auffassung wird nun von Aristoteles als Platoniker beibehalten: er identificirt an vielen Stellen ausdrücklich Allgemeines und Ursache und will nun aus der Ursache deduciren. „Wer das Allgemeine weiss, weiss auch τρόπον τινα das Einzelne;" daher die apriorische Deduktion. Damit ist ein doppelter Irrthum in die Methode eingeführt, indem man sowohl das Princip, aus welchem deducirt wird, a priori wissen zu können glaubt, als auch das Abzuleitende rein analytisch, also ebenfalls a priori, gewinnen will. Dass dies hinsichtlich der Ursache und Wirkung eine doppelte Täuschung ist, wird gegenwärtig wohl nicht mehr bezweifelt; sie ist so lange nicht bemerkt worden, weil sie das Erklärungsbedürfniss des Menschen befriedigt, und zwar in der ihm natürlichen Weise, indem sie aus Bekanntem erklärt. Dabei läuft noch eine specielle Täuschung mit unter, welche die Entdeckung der allgemeinen bedeutend erschwert; die Deduktion setzt das Unsinnliche, aber vermeintlich Bekannte an den Anfang und führt am Ende auf das wirklich Bekannte, sinnlich Wahrnehmbare, wodurch der Anschein der vollständigen Klarheit entsteht.

Dass das vermeintliche apriorische Princip der Deduktion in Wirklichkeit nicht a priori, unabhängig von aller Erfahrung gewonnen ist, hat seit Locke jeder psychologisch Gebildete einsehen müssen. Es ist überhaupt unmöglich, auf dem Wege der Phantasie oder des bewussten Denkens einen Inhalt der Erkenntniss zu gewinnen, welcher nicht irgendwie seinen Elementen nach aus der direkten Erfahrung stammt. Man hat daher bisjetzt jeder mit dem Anspruch der Apriorität auftretenden Philosophie versteckte Induktionen oder Analogien aus der Erfahrung nachgewiesen und wird dieselbe der Natur der Sache nach auch fernerhin in jedem Falle

Digitized by Google

nachweisen können. Das apriorische Princip ist das Resultat des unmethodischen Denkens, welches als Ausgangspunkt der Deduktion den Anspruch erhebt, für unmittelbar gewiss gehalten zu werden. Indem nun der vor- und nachkantische Dogmatismus ohne Ausnahme in dieser Weise a priori deducirte, gewöhnte man sich, diese Art von Deduktion für die eigentlich philosophische Methode zu halten; die Resultate derselben sprechen nicht für ihre Richtigkeit. Auch die Einzelwissenschaften verfuhren längere Zeit deduktiv, bis sie die Erfolglosigkeit dieser Methode kennen lernten, und zur Beobachtung und Induktion übergingen. Die Erfolge dieser Verbindung sprachen deutlich genug für ihre Richtigkeit, liessen es aber, wie psychologisch erklärlich, lange Zeit nicht zu einer gründlichen Prüfung der eigentlichen Bedeutung und Tragweite der Induktion kommen.

Ganz allgemein betrachtet dient die Methode einem doppelten Zweck, der Entdeckung und dem Beweis. Beides muss behufs der Betrachtung der Methode scharf auseinander gehalten werden. In der Geschichte der Philosophie überwiegt seit Aristoteles ganz unverhältnissmässig die Richtung auf den Beweis, was sehr natürlich ist, da die Erklärung der Wirklichkeit gewöhnlich unmethodisch gefunden wurde, also eine Methode der Entdeckung überhaupt nicht vorhanden war. Ausserdem stand das Beweisverfahren unter dem Einfluss der oft hervorgehobenen Umkehrung des Verhältnisses zwischen Wissen und Erklären; nicht das erklärende Princip suchte man zu beweisen, sondern die aus ihm deducirten Thatsachen, da die Erkenntniss dieser ohne Deduktion nicht für Wissen galt. Das waren übrigens die günstigsten Ausnahmefälle, wo es sich um den Beweis von Thatsachen handelte; denn die Regel war, das aus dem Princip Abgeleitete ohne weitere Prüfung als Thatsache an zu sehen. Dies wurde von der Scholastik und dem Dogmatismus auf die Spitze getrieben; eine Hauptaufgabe der formalen Logik war es, auf vielen Umwegen dasjenige zu beweisen,

Digitized by Google

was man unmittelbar als Thatsache wahrnehmen kann. Durch Kants Reformation der Philosophie wurde dies gebessert, aber der nachkantische Dogmatismus hatte wieder nur fertige Wahrheit zu beweisen, d. h. in seinem Sinn die Thatsachen aus dem Princip abzuleiten.

Im Gegensatz dazu war es die negative Bedingung für die Einzelwissenschaften, dass dies Verfahren aufgegeben wurde. Hier hatte man keine fertige Wahrheit, sondern musste entdecken. Dazu konnte die Methode der in der Philosophie üblichen Deduktion natürlich nicht dienen; die blosse anticipatio mentis, das rein subjektive Verfahren, wodurch man bisher zu den Principien gelangt war, musste verworfen werden. An ihre Stelle trat zunächst die Beobachtung, um den apriorischen Irrthümern gegenüber das rein Thatsächliche fest zu stellen. Da aber Baco die Aristotelische Auffassung vom Wissen beibehielt, so fiel der Schwerpunkt wieder in die Erklärung. Indem man die Ursachen der Erscheinungen entdecken wollte, musste man über das thatsächlich Gegebene hinausgehen; dazu war eine Methode erforderlich. Als solche betrachtete man von Baco bis auf die Gegenwart die Induktion; so wurde diese gegen ihre Natur von der Beobachtung getrennt und sollte vielmehr über diese hinausführen, indem man die Entdeckung eines neuen, in der Beobachtung nicht gegebenen Inhaltes mittelst der induktiven Methode bewirken zu können glaubte.

Nach dieser Auffassung steht die Induktion im genausten Gegensatz zum deduktiven Verfahren; hier soll das Princip a priori gefunden sein und die Ableitung der Thatsachen aus demselben auch a priori stattfinden, wie dies die Geschichte der Causalität hinlänglich beweist. Umgekehrt glaubte man vermittelst der Induktion die Thatsachen empirisch zu entdecken und zu beweisen. Diese Auffassung war Täuschung sowohl im Bezug auf Deduktion als auch auf Induktion. Hinsichtlich der letzteren entdeckte dies bereits Mill, ohne jedoch zur vollen Klarheit durchzudringen. Hier-

Digitized by Google

aus erklären sich mancherlei Schwankungen und Widersprüche, welche bereits Apelt a. a. O. S. 174 ff. der Millschen Theorie der Induktion nachgewiesen hat. Indessen war Mill mit den Methoden aller Wissenschaften bis in's Detail so genau bekannt, anderntheils logisch so vollkommen durchgebildet, dass sich aus den Erörterungen und kritischen Auseinandersetzungen, welche er bei Gelegenheit bedeutender Entdeckungen giebt, im Ganzen eine genügende Ansicht über die Tragweite der induktiven Methode gewinnen lässt, wenn diese auch gelegentlich mit seinen ausdrücklichen Bestimmungen über die Induktion in Widerspruch geräth. Ausserdem erscheinen einige Behauptungen Mills rein abstrakt betrachtet unmotivirt, während sie im ganzen Zusammenhang seiner Theorie wohl begründet sind. So besagt z. B. seine paradoxe Behauptung, alles Schliessen sei Induktion, im Grunde nichts weiter, als dass die Möglichkeit der Deduktion und des syllogistischen Verfahrens in jedem Falle auf vorausgegangener Induktion beruhe.

Im Einzelnen lehrt Mill, dass die Induktion von Individuen auf die ganze Klasse, von gewissen Zeiten auf alle Zeiten schliesse, vom Bekannten zum Unbekannten übergehe und so zu allgemeinen Urtheilen gelange als der Grundlage der Deduktion, welche nichts Anderes als die Interpretation dieser allgemeinen Urtheile sei. Das wissenschaftliche Studium der Thatsachen könne zu drei verschiedenen Zwecken unternommen werden; zur einfachen Beschreibung der Thatsachen, zu ihrer Erklärung oder zu ihrer Voraussagung. Die einfache Beschreibung der Thatsachen lässt Mill nicht als Induktion gelten, weil ihr das Charakteristische derselben fehle. Mill hat auch die falsche Identificirung von Beobachtung und Induktion durchschaut und jeder von beiden den ihr gebührenden Antheil gegeben, indem er an Keplers Entdeckung der Marsbahn die bisherige falsche Meinung widerlegte, als ob diese Entdeckung wirklich auf dem Wege der Induktion erfolgt sei.

Er findet den Irrthum darin, dass man die Beschreibung einer

Digitized by Google

Anzahl von beobachteten Erscheinungen mit einer Induktion daraus verwechselt hat. Um diesen Irrthum klar zu legen, braucht er einen Vergleich, der die entscheidenden Punkte in Keplers Entdeckung in das rechte Licht zu setzen bestimmt ist. „Wenn ein Schiffer mitten auf dem Ocean segelnd ein Land entdeckt, so kann er nach Einer Beobachtung nicht sagen, ob es ein Festland oder eine Insel ist: wenn er aber der Küste entlang fährt und nach einigen Tagen findet, dass er dasselbe umschifft hat, so nennt er es nun eine Insel. Er bestimmte diese Thatsache durch eine Reihe von besondern Beobachtungen und wählte dann einen allgemeinen Ausdruck, der in zwei oder drei Worten alles umfasst, was er beobachtet hatte." Mill findet nun weiter, dass zwischen diesem Verfahren und demjenigen, durch welches Kepler die Bahnen der Planeten bestimmte, der Art nach kein Unterschied sei. Die Absicht Kepler's war, die wirkliche Bahn, welche der Mars beschreibt, zu entdecken. „Es gab hierzu kein anderes Mittel als die direkte Beobachtung, und der ganze Antheil, welchen diese dabei haben konnte, war, mit ihrer Hülfe eine möglichst grosse Anzahl von Orten oder scheinbaren Orten des Planeten zu bestimmen. Dass der Planet successive alle diese Stellungen einnahm, oder auf alle Fälle Stellungen, welche denselben Eindruck auf das Auge hervorbrachten, und zwar ohne eine sichtliche Unterbrechung des Zusammenhanges, das alles konnten die Sinne mit Hülfe geeigneter Instrumente erforschen. Kepler that nun mehr als dies, indem er zusah, welche Curve diese verschiedenen Punkte bilden würden, wenn er sie alle mit einander vereinigte. Diese ganze Reihe der beobachteten Orte genügte ihm zu der Erkenntniss, dass die Marsbahn elliptisch sei; eine Induktion wandte er nur insofern an, als er aus der Summe der direkt beobachteten Orte den Schluss zog, dass die übrigen Orte sich in gleicher Weise verhalten würden." Dazu gehörte die Kenntniss der Thatsache, dass die Planeten überhaupt periodisch zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren.

Digitized by Google

Diese Unterscheidung der Beobachtung von der Induktion ist gegenüber der noch jetzt herrschenden Ueberschätzung der letztern dringend nöthig. Nach der klaren Auseinandersetzung Mill's hat Apelt a. a. O. S. 18 ff. der Induktion eine viel zu weit gehende Bedeutung beigelegt. Er hält geradezu die Induktion für eine Methode der Entdeckung eines neuen Inhaltes, indem er behauptet, die Induktion, welche er in die dritte Schlussfigur einreiht, bringe im Untersatz ein völlig neues Merkmal zu den Gegenständen hinzu, die der Obersatz als Theile des Ganzen aufzählt. Dem entgegen lässt es sich an allen Induktionen ohne Ausnahme zeigen, dass die Induktion niemals einen neuen Inhalt beibringt, sondern lediglich die Sphäre des Subjektsbegriffes ihrer Quantität nach erweitert. Dies hat bereits Mill ausgesprochen; im Gegensatz zu Whevell, welcher als Induktion nur das gelten lässt, was eine neue geistige Conception einführt, lehrt Mill an dem Kepler'schen Beispiel, dass die Induktion vielmehr das Subjekt des Urtheils erweitere, weshalb er die Kepler'sche Entdeckung nicht auf Induktion zurückführt. „Kepler dehnte eine beobachtete Wahrheit nicht auf andere Fälle aus als die waren, in denen diese Wahrheit beobachtet worden war; er erweiterte nicht das Subjekt des Urtheils, das die beobachteten Thatsachen ausdrückte, er veränderte nur das Prädikat.“ Denn früher hatte man die Marsbahn a priori für eine Kreisbahn gehalten, weil man mit Aristoteles die Kreisbahn für die vollkommenste hielt; dieser Irrthum wurde durch die Beobachtung corrigirt, welche statt des Kreises die Ellipse als das richtige Prädikat des betreffenden Urtheils ergab.

Die Richtigkeit von Mill's Ansicht über die Art der Kepler'schen Entdeckung beweist auch gegen seinen Willen Apelt a. a. O. S. 20 ff. Er nimmt zuerst an, dass es sich um eine Kreisbahn handle und lässt diese durch die folgende Induktion gewinnen:

Digitized by Google

Die Oerter O_1, O_2, O_3 . . . . O_n liegen auf der Bahn, welche der Körper O um C beschreibt.

Der Ort O_1 liegt von C in der Entfernung a,
„ „ O_2 „ „ C „ „ „ a,
„ „ O_3 „ „ C „ „ „ a,
.
.
.
„ „ O_n „ „ C „ „ „ a.

Alle diese Oerter liegen in gleicher Entfernung vom ruhenden Körper, also ist die Bahn, welche O um C beschreibt, ein Kreis. Indem Apelt fortfährt: „Das, was mir hier die Beobachtung zeigt, ist nicht nur die Grösse jeder einzelnen Entfernung, sondern die Gleichheit aller dieser Grössen," theilt er hier den gesammten Inhalt ganz wie Mill der Beobachtung zu und lässt für die Induktion nur den Schluss von den einzelnen beobachteten Oertern auf ihre Gesammtheit übrig. Seine folgenden Auseinandersetzungen über die Schwierigkeit, eine elliptische Bahn zu entdecken, ändern durchaus nichts an der Art der Entdeckung. Entweder reichen die beobachteten Punkte in Verbindung mit der Rechnung hin, um sie als Bruchstück einer Ellipse erkennen zu lassen, und dann stammt der Inhalt aus der Beobachtung; oder die beobachteten Punkte genügen nicht zur Bestimmung irgend einer Bahn und dann ist überhaupt noch kein Urtheil möglich.

Ebenso grundlos ist Apelt's Behauptung, dass Newton das Gravitationsgesetz auf dem Wege der Induktion entdeckt habe. Allerdings liegen hier zwei Beobachtungen vor, aus welchen die Verallgemeinerung des Gesetzes scheinbar hervorgegangen ist. Newton wusste, dass die Planeten gegen die Sonne fallen, er sah auch den Apfel zur Erde fallen, aber hieraus konnte er unmöglich mehr schliessen, als dass alle Körper unter bestimmten Verhältnissen fallen. Die Erklärung dieser Thatsache lag wie alle Erklärungen jenseits der direkten Beobachtung, und keine Induktion konnte auf

Digitized by Google

dieselbe führen. Vielmehr musste Newton die Erklärung der Thatsache auf anderem Wege gewinnen und konnte durch Induktion nur nachträglich die Richtigkeit seiner Erklärung beweisen. Das ist überhaupt das Entscheidende der Induktion, dass sie nicht der Entdeckung, sondern vielmehr dem Beweise dient, wie auch Mill die Induktion direkt als Beweis bezeichnet, a. a. O. S. 360. Nur in diesem Sinne ist es gerechtfertigt, wenn man vermittelst der Induktion zu einer objektiven d. h. von allen Zufälligkeiten rein individueller Anlage freien Erkenntniss zu gelangen hofft. Die grossen Mathematiker Frankreichs, Condorcet, Laplace, Lacroix, Poisson gründeten auf die Induktion ihre Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung, durch deren Belehrung allein der falsche Einfluss von Hoffnung, Furcht und allen Gemüthsbewegungen auf unser Urtheil vernichtet und somit Vorurtheil und Aberglaube aus dem Urtheil verdrängt werden könne. Zu Folge der Begründung dieser Lehre wollten sie alle Induktion nur als empirische nachweisen, vergl. Apelt a. a. O. S. 158.

Uebrigens erkennt Apelt selbst das Unzutreffende der Auffassung, welche die Induktion für eine Methode der Entdeckung hält. Er meint, zu den nothwendigen Grundwahrheiten führe nicht die Induktion, sondern vielmehr die Abstraktion. Zur Induktion gehöre die Kenntniss aller oder wenigstens vieler Fälle, der Abstraktion genüge ein einzelner Fall. Da es keinen Werth hat über Namen zu streiten, so muss man Apelt darin beipflichten, dass die Verallgemeinerung im natürlichen Denken auf Grund eines einzigen Falles vollzogen werde. Ob man dies nun freilich als Abstraktion zu bezeichnen hat, ist eine andere Frage; auch ist das Vermögen des Verstandes zu abstrahiren, aus welchem Apelt S. 57 mit Kästner die Erkenntniss der mathematischen Wahrheiten herleitet, durchaus kein ursprünglicher Besitz des Intellekts, sondern muss erst erworben werden. Denn dem natürlichen Denken fehlt die Fähigkeit der Abstraktion gänzlich; es fasst daher sogar alle wirk-

Digitized by Google

lichen Abstrakta stets unter sinnlichen Bildern auf, wofern es überhaupt sich dieselben klar machen will.

Dass Apelt die Induktion nicht als Beweis betrachtet, was dem ganzen Zusammenhang seiner Theorie der Induktion nicht eben fern liegt, erklärt sich aus seiner Auffassung des Beweises. Er identificirt nämlich Beweis und Vernunftschluss, und kann daher sogar sagen S. 65, dass „die regressiven Beweise vom Besondern auf's Allgemeine schliessen." Deshalb sucht er die Bedeutung der Induktion eigenthümlicher Weise darin, dass sie die Methode der Zurückführung der Erkenntniss auf ihre Principien sein soll, während er die Abstraktion für die Methode der Aufsuchung der Principien erklärt. Andrerseits will er doch wieder die blossen Vernunftschlüsse der Deduktion nicht als genügend für die Aufstellung von Naturgesetzen anerkennen, sondern fordert in jedem Falle einen thatsächlichen Beweis. Er meint zwar, die nothwendigen Vernunftwahrheiten würden a priori erkannt, aber dies genügt ihm nicht, um ihre faktische Geltung anzunehmen. Er sagt, dass Galilei das Fallgesetz deduktiv d. h. durch einen hypothetischen Schluss aus dem Grundsatz der Relativität aller Bewegung abgeleitet habe; es bleibe aber dahin gestellt, ob es auch wirklich in der Natur gelte. Solle es den Charakter eines Naturgesetzes erhalten, so müsse streng genommen erst noch bewiesen werden, dass der freie Fall der Körper in der That eine gleichförmig beschleunigte Bewegung sei, oder dass die Schwerkraft der Erde an einem bestimmten Ort auf ihrer Oberfläche als eine gleichförmig beschleunigende Kraft wirkt. Apelt unterscheidet somit vollkommen richtig zwischen der Art einer Entdeckung und dem Beweise ihrer Richtigkeit; bei dieser Ansicht lag es nahe, der Induktion die Aufgabe der Erbringung dieses Beweises zuzutheilen. Statt dessen spricht Apelt doch wieder von der „induktorischen Aufsuchung eines Gesetzes", wozu er durch den Grundirrthum gelangt, dass durch die Induktion ein neuer Inhalt beigebracht werde.

Digitized by Google

Liebig, welcher durch Mill's Logik in seinen methodologischen Ansichten vielfach beeinflusst ist, kommt sachlich dem Richtigen noch näher als Mill, behält aber ganz ungerechtfertigter Weise den Namen der Induktion für ein Verfahren bei, welches mit ihr gar keine Aehnlichkeit mehr hat. In der Schrift über Baco sagt er zwar S. 49: „In der Naturwissenschaft ist alle Forschung deduktiv oder apriorisch; der Gedanke muss in allen Fällen und mit Nothwendigkeit vorausgehen." Hiermit stimmen aber seine Auseinandersetzungen in der Rede über Induktion und Deduktion sehr wenig überein; eigenthümlicher Weise bringt er Induktion und Einbildungskraft in sehr nahe Verbindung a. a. O. S. 9: „In der exakten Forschung beruht die Logik der Erklärung einer Erscheinung oder Beweisführung für eine Ansicht auf Thatsachen, die wie die Ringe einer Kette, oder wie mit Gelenken zusammenhängen, und wer sich die Mühe nimmt, eine chemische oder physikalische Untersuchung zu lesen, erkennt sogleich, dass die Mehrzahl der dem Forscher zur Erklärung oder Beweisführung dienenden Thatsachen in der Natur nicht vorkommt, sondern, dass sie von dem Naturforscher zuerst erdacht oder erfunden sind; er ist genöthigt die seiner Verstandesoperation oder Deduktion fehlende Thatsache durch Induktion d. h. durch Combination seiner Einbildungskraft aufzusuchen, und seine Arbeit besteht darin, dass er nach den Regeln der Experimentirkunst, die zu seinem Zweck geeignet erscheinenden Mittel oder Dinge aufeinander wirken lässt und aus den zum Vorschein kommenden Reaktionen oder Erscheinungen Schlüsse zieht auf die Existenz oder Nichtexistenz der gesuchten Thatsachen; er stellt, wie man sagt, eine Reihe von Versuchen an, die in ihrem Enderfolg seiner Deduktion die Richtung geben."

Trotz seiner ausdrücklichen Hervorhebung des Antheils, welchen die Einbildungskraft bei allen Entdeckungen hat, zeigt sich auch Liebig noch in dem alten Vorurtheil befangen, als ob zur Entdeckung überhaupt nur Deduktion und Induktion führen könne.

Digitized by Google

An den Beispielen auf S. 11—15 a. a. O. weist er nach, dass hier die Entdeckungen nicht durch Deduktion stattgefunden haben; also, schliesst er, geschahen sie durch Induktion: „Der Versuch gelang, und die Richtigkeit der Induktion war bewiesen.“ Dabei zeigt er gleich darauf ganz richtig, dass viele mathematische Entdeckungen durch die Einbildungskraft bewirkt worden sind. Auch damit kann man sich einverstanden erklären, dass er die Deduktion auf rein logische Operationen, die Induktion auf die sinnliche Einbildungskraft zurückführt. Nur hält auch er doch wieder die Induktion für eine Methode der Forschung S. 17: „In der Lösung ihrer Aufgaben beginnt der deduktive und induktive Forscher auf gleiche Weise; der eine wie der andere geht von einer zusammengesetzten Idee des Verstandes oder der Einbildungskraft aus, von der in der Regel nur ein Theil wahr ist, während die andern Theile auf irrigen Schlüssen oder Combinationen beruhen. Der deduktive Forscher probirt und experimentirt, um die Wahrheit zu finden, mit Verstandesbegriffen genau so wie der induktive mit sinnlichen, um das gesuchte Ding zu finden; beide streifen während der Arbeit durch Prüfung und Verbesserung das Irrige ab und finden die Theile, die ihnen zur Ergänzung der Idee, welche sie in die Untersuchung mitbrachten, fehlten. Oft ist die Idee, von der sie ausgingen, ganz falsch, und es wird die richtige erst in der Untersuchung erweckt. Daher die Meinung mancher der grössten Forscher, dass die Arbeit Alles mache, und dass jede Theorie zu Entdeckungen führe, vorausgesetzt, dass sie zur Arbeit antreibt.“

Neuerdings hat über Entdeckung und Beweis sehr zutreffende Ansichten aufgestellt Riehl, Ueber Begriff und Form der Philosophie S. 52 ff. Er erklärt die Intuition für das produktive Element jeder wissenschaftlichen Entdeckung und den Weg, auf dem neue Wahrheiten gefunden werden; „die Induktion vermag nicht aus eigenen Mitteln sich abzuschliessen, die Deduktion kann ohne vorausgesetzte Induktion ihr Werk nicht beginnen, aber das intui-

Digitized by Google

tive Denken setzt die abstrakte Methode in Gang und belebt sie. Hier wäre nun der Willkür und Spekulation freie Bahn gegeben, wenn nicht zur Intuition die Forderung der Verificirung hinzu treten müsste, um sie in Erkenntniss zu verwandeln. Nur verificirte Intuition ist wissenschaftliche Einsicht in das Gesetz der Sache. Durch Intuition wird das Gesetz gewonnen, durch Verificirung die Wissenschaftlichkeit des Gesetzes."

Darnach findet Riehl in jedem Erkenntnissprozess drei zu unterscheidende Momente, erstens die apriorische Anschauung in der Erfassung des Gesetzes, zweitens die Deduktion der aus dem Gesetze fliessenden positiven und negativen Folgen, drittens die Einrichtung des Versuchs gemäss dieser Deduktion, oder das Experiment, welches nach Riehl „vorzugsweise deduktiver Art" ist. Wir möchten diese Beschränkung im letzten Satze aufheben und behaupten, dass das Experiment ganz und gar deduktiver Art sei. Schelling, den auch Riehl citirt, sagt ganz richtig: „Jedes Experiment ist eine Frage an die Natur, auf welche zu antworten sie gezwungen wird; aber jede Frage enthält ein verstecktes Urtheil a priori." Und die Antwort auf diese Frage, der Erfolg des Experiments, entscheidet über die Wahrheit oder Unwahrheit dieses Urtheils a priori. Wenn Riehl weiter sagt, dass der wissenschaftliche Erkenntnissprozess sich aus induktiven, deduktiven und intuitiven Momenten zusammensetze, so versteht er hier unter Deduktion nur die wissenschaftlich allein zulässige d. h. die auf der Grundlage der Induktion beruhende Deduktion.

In denjenigen Fällen, wo eine Frage an die Natur, ein Experiment nicht möglich ist, muss man den Erfolg abwarten, um ein allgemeines Gesetz bestätigt zu sehen, oder, wie schon Mill a. a. O. I. S. 347 sagt: „die wahre Probe für eine allgemeine Wahrheit ist das Vorhersagen." Nur hat das letztere weniger überzeugende Kraft als das Experiment, weil es nicht wie dieses beliebig oft wieder-

Digitized by Google

holt werden kann und ausserdem auch andere Ursachen die eingetretene Wirkung herbeigeführt haben können. —

Um zur Klarheit über die Tragweite der Induktion zu gelangen, empfiehlt es sich, den Inhalt jeder Entdeckung schematisch sich in der Form des Urtheils zu denken. Hierbei sind nun zwei Fälle möglich: erstens das Prädikat des Urtheils ist schon gefunden; dann besteht das Neue lediglich darin, dass das Prädikat durch Generalisation auf alle Subjekte übertragen wird. Hierbei findet keine Induktion statt, denn der Inhalt des Urtheils ist schon mit einem einzigen Falle gegeben, wie auch die Verallgemeinerung auf Grund dieses einzigen Falles vom unbewussten Denken sofort vollzogen wird. Dass hierbei sich ebenso oft Irrthum als Wahrheit einstellt, lehrt die Erfahrung: deshalb fordert die wissenschaftliche Methodologie, dass die Berechtigung zur Verallgemeinerung durch Zusammenstellung mehrerer oder vieler gleichartiger Fälle mindestens wahrscheinlich gemacht werde. Der Unterschied, welcher zwischen dem Verfahren des natürlichen und des methodisch gebildeten Denkens besteht, ist somit der, dass das erstere von Einem Fall sofort auf alle schliesst und diesen Schluss für richtig hält, das letztere aber zwar den Schluss von Einem auf Alle ebenfalls vollzieht, ihn aber erst nach der Bestätigung durch die Induktion für gültig erachtet. Es ist immer wieder der Unterschied zwischen dem faktischen Schlusse und der Berechtigung zu demselben. Somit giebt hier die Induktion als Zusammenstellung vieler gleichartiger Fälle den Beweis für die Richtigkeit der ursprünglich rein subjektiven Verstandesoperation.

Oder zweitens das Prädikat des Urtheils muss noch gefunden werden, es handelt sich um Entdeckung eines neuen Inhalts. Hier hört die Anwendung der Induktion völlig auf und statt ihrer tritt der Analogieschluss ein, welcher zunächst natürlich rein subjektiv ist und keinerlei Garantie für seine Richtigkeit bietet, sondern lediglich durch den Erfolg gerechtfertigt werden kann. Allerdings wird die

Digitized by Google

Einbildungskraft in jedem Falle die richtige Analogie viel leichter entdecken, wenn sie durch eine Fülle von Kenntnissen auf dem Gebiet unterstützt wird, auf welchem eine specielle Entdeckung zu machen ist, s. Lotze a. a. O. S. 392: „Worauf es mir hier ankam, war die Einschärfung des Satzes, dass die Auffindung eines allgemeinen Gesetzes jederzeit eine Leistung der errathenden Einbildungskraft ist, möglich gemacht durch sachliche Kenntniss, die hier in der Erinnerung durch die Aehnlichkeit des gegebenen Falles mit analogen früheren reproducirt wird und sich zum Erklärungsgrunde anbietet. Eine demonstrative Methode aber oder eine sprunglose Methode überhaupt, ein sicheres logisches Recept zu dem richtigen allgemeinen Gesetze einer Gruppe von Vorgängen zu gelangen, giebt es nicht."

Die Bedeutung der Analogie für gelungene Hypothesen erkennt Lotze vollständig an S. 402: „Wir verdanken in den Naturwissenschaften die gelungenen Hypothesen immer einer solchen Berücksichtigung von Analogien, die in der Körperwelt überhaupt oder in einzelnen Gebieten derselben bemerkbar sind."

Hiernach darf man wohl dem Analogieschluss im Allgemeinen die Entdeckung, der Induktion den Beweis zutheilen, woraus unmittelbar folgt, dass beide Operationen für die Wissenschaft gleich nothwendig sind. Die Natur der Sache führt auch den Widerstrebenden zu dieser Einsicht, wofür wir als Beispiel den „Logiker der Naturwissenschaften und Kritiker der bisherigen Logik" J. Hoppe anführen. Dieser sagt zunächst ganz richtig gegen die Ueberschätzung der Induktion, Gesammte Logik S. 755: „Die Verwirrung wurde aufs Höchste gesteigert; die Induktion galt als das Werk eines Genies, und grosse Astronomen galten als die Vorbilder im Vollziehen der Induktion, ohne dass man wusste, was diese ist."

Hoppe führt ganz richtig mit Mill Kepler's Entdeckung auf die Beobachtung zurück S. 734: „Kepler fand den Begriff Ellipse in der Bahn des Mars." Er erklärt ferner die Induktion,

Digitized by Google

welche er Ueberordnungsschluss nennt, für keine Forschungsmethode, sondern nur für einen Aufbau des durch die übrigen Elementaroperationen erlangten Materials, um den Uebergang in den beim Schluss angegebenen verschiedenen Arten zu gewinnen. S. 751.

Hiermit stimmt freilich nicht ganz zusammen, was Hoppe in seiner kleinen Schrift, die Analogie, S. 17, über die Induktion sagt. Auf Kosten der Analogie erhebt er hier die Induktion doch wieder zur Forschungsmethode, indem er die Entdeckung und den Beweis nicht scharf auseinander hält, sondern beides unter dem gemeinsamen Namen des Wissens vermischt. Er meint, im direkten Gegensatz zu Liebig, dass selbst die Hypothese und die Frage induktiv aufgebaut werden müssen, dass alles Wissen erst induktiv erworben wird und die Wissenssätze erst induktiv aufgebaut werden, dass alle Menschen sich selbst überlassen mehr induktiv als deduktiv denken, und dass ein entdeckender und jeder original schaffende Geist sich vorherrschend im induktiven Gedankengange bewegt. Daher hält er denn auch Newtons Entdeckung des Gravitationsgesetzes für Induktion und zwar aus den beiden Thatsachen, dass die Planeten von der Sonne gezogen fallend sich gegen die Sonne bewegen, und dass der Apfel sich gegen die Erde bewegt.

Diese beiden Beobachtungen verallgemeinerte Newton sofort für alle Materie. „Der fallende Apfel diente ihm nicht als Analoges und auch nicht als bloses Beispiel, sondern als ein neuer für sich aufgefasster Fall, den er sich zum Bewusstsein brachte, und womit sein Selbstbewusstes dann auch erkannte, dass die beobachtete Erscheinung nicht blos für den Planeten, sondern für alle Materie gilt, dass die Materie eine gegenseitige Bewegung zu einander hat.“ In der nun folgenden Parenthese kommt Hoppe übrigens doch wieder, wenn auch mit anderem Namen, auf die Analogie zurück: „Hierbei bleibt übrigens bestehen, dass Newton in Bezug auf alle Materie doch nur eine Aehnlichkeitsverallgemeinerung machte.“ Im Ferneren führt Hoppe aus, dass die Induktion nicht ein Fortschreiten

Digitized by Google

im Denken auf andere Gedanken sei, sondern nur das Fortschreiten von den Thatsachen auf das in diesen gelegene Allgemeine. Somit ist auch Hoppe der Ansicht, dass die Induktion keinen neuen Inhalt gewinnen, also auch nicht zur Entdeckung führen könne. —

Die allgemeine Unklarheit, welche hinsichtlich der induktiven Methode herrscht, zeigt sich recht deutlich an der Philosophie des Unbewussten, auf deren Titelblatt das Motto steht: „Speculative Resultate nach induktivnaturwissenschaftlicher Methode." V. Hartmann behauptet, auf induktivem Wege zu seinen Principien gekommen zu sein und will sie auch auf diesem Wege mittheilen und beweisen. Was den ersteren Theil seiner Behauptung betrifft, so erzählt er selbst, dass er die erste Idee des „Unbewussten" von Leibnitz empfangen habe; demnach kann er höchstens die Ueberzeugung von der Richtigkeit dieser Idee durch Induktion gewonnen haben. Aber auch dies unterliegt, wie der Verlauf seiner Auseinandersetzungen zeigt, noch bedeutenden Einschränkungen. Dass er selbst sich hinsichtlich der Art, wie er zur Aufstellung seiner Principien gelangt ist, täuschen konnte, ist weniger wunderbar, als dass keine der zahlreichen Kritiken und Gegenschriften diesen Punkt, soviel uns bekannt, nur im Entferntesten berührt hat.

Die Induktionen v. Hartmanns ergeben, ihre Richtigkeit hier zugestanden, überhaupt kein positives, sondern lediglich ein negatives Resultat, nämlich, dass die von ihm angeführten Thatsachen nicht auf materialistische oder mechanische Weise erklärt werden können. Daraus folgt zunächst als kontradiktorisches Gegentheil die triviale Einsicht, dass sie anders erklärt werden müssen. Giebt man nun auch zu, dass in diesem Falle das kontradiktorische Gegentheil identisch ist mit dem konträren Gegensatz der mechanisch-materialistischen Erklärung, welcher die Annahme eines teleologisch waltenden Princips ergiebt, so ist doch damit über die nähere Beschaffenheit dieses Princips nicht das Geringste bestimmt. Daher kann keine Induktion darauf führen, ob dieses Princip bewusst oder un-

Digitized by Google

bewusst, persönlich oder unpersönlich u. s. w. zu denken sei. Es kann nur, nachdem die Conception eines solchen Princips anderweitig gefasst worden ist, die Induktion nachträglich zu ihrem Beweise dienen.

Hiermit sind wir zu der der Induktion eigenthümlichen Leistung zurückgekommen; sie dient, wie dies von vielen Seiten gelegentlich ausgesprochen worden ist, nicht der Entdeckung, sondern dem Beweise, ist keine Methode der Forschung, sondern der Bestätigung. Jede Thatsache, auf welche der gewöhnliche Beweis zurückgeht, vereinigt gewissermassen die beiden Momente der Entdeckung und Beweisführung in sich. Die Methode hingegen hat zunächst beides nur getrennt; sie muss erst entdecken und dann ihre Entdeckung beweisen. Das Erstere ist zunächst blos subjektiv, daher von zweifelhafter Gültigkeit, und bedarf, um objektive Gültigkeit zu erlangen, des Beweises durch die direkte Erfahrung. Die einseitigen Aprioristen pflegen den objektiven Faktor, die einseitigen Empiriker den subjektiven Faktor der Wahrheit ausser Acht zu lassen. Am Weitesten geht unter den Ersteren Kant, welcher durch blos subjektive Kategorien eine über der Erfahrung weit erhabene Gewissheit begründen zu können glaubte.

Die Aprioristen würden nichts beweisen, die Empiriker nichts entdecken können, wenn beide mit ihren betreffenden Theorien Recht hätten. Faktisch hat freilich die exakte Forschung, durch die Beschaffenheit der Objekte gezwungen, das apriorische, richtiger das rein subjektive Element des Erkennens stets herangezogen; die Sicherheit ihrer Resultate aber verdankt sie der strengen Durchführung des methodologischen Grundsatzes, für Entdeckungen nicht alle Gedanken ohne Ausnahme zu halten, sondern nur diejenigen, welche nachweislich nicht blos subjektive Geltung haben.

Eine genauere Prüfung dieser zweifachen Beziehung des Wissens könnte vielleicht die Ansichten der Aprioristen und Empiriker einander näher bringen, vorausgesetzt, dass die Erstern nicht an

Digitized by Google

der Identität von Denken und Sein festhalten; dann werden die Empiriker das subjektive Moment jeder Entdeckung gelten lassen, die Aprioristen, wie dies bereits Apelt gethan hat, die Nothwendigkeit der Beweisführung einräumen.

Freilich trennen sich auf dem Gebiete des Beweises schon wieder die Wege, daher die Gefahr nahe liegt, dass jede Partei in dem ihr eigenthümlichen Kreise eingeschlossen bleibt. Denn die Aprioristen wollen nur den deduktiven, die Empiristen nur den induktiven Beweis gelten lassen. Indessen überwiegt doch im Ganzen die natürliche Ansicht, welche den Beweis aus der direkten Wahrnehmung für den evidenteren hält.

Dies gilt sogar von einer Wissenschaft, welche rein deduktiv beweisen könnte, nachdem sie ihre Entdeckungen auf anderem Wege hat. Statt dessen sucht man in der Mathemathik doch immer die Anschauung zur letzten Instanz aller Gewissheit zu erheben, oder man wendet wenigstens beide Arten der Beweisführung zusammen an, vergl. v. Hartmann, Phil. d. Unbewussten, S. 279 ff. Hier wird vollkommen richtig ausgeführt, dass nur die Deduktion mit Anspruch auf Methode und Beweisführung hervortrete, die andere Methode dagegen sich jedes Anspruches auf Beweisführung begeben müsse, aber nichts destoweniger Begründungsform, also Methode sei, weil sie an das natürliche Gefühl, an den gesunden Menschenverstand appellire. Z. B. werde kein Mensch, der ein gleichseitiges Dreieck ansieht, wenn er erst verstanden hat, um was es sich handelt, einen Augenblick zweifeln, ob die Winkel gleich seien; „die deduktive Methode kann es ihm allerdings aus noch einfacheren Prämissen beweisen, aber die Gewissheit seiner intuitiven Erkenntniss wird damit sicherlich keinen Zuwachs bekommen, im Gegentheil, wenn man es ihm z. B. ohne Anschauung der Figur durch Rechnung vollkommen bündig beweist, so wird er weniger haben als durch einfache Anschauung, er weiss dann nämlich blos, dass es so sein muss und nicht anders sein kann, aber hier sieht er,

Digitized by Google

dass es wirklich so ist, er sieht gleichsam als lebendigen Organismus von Innen, was ihm durch die Deduktion blos als Wirkung eines todten Mechanismus erscheint, er sieht so zu sagen, das Wie der Sache, nicht blos das Dass, kurz er fühlt sich vielmehr befriedigt."

Freilich wird hier einigermassen das rein individuelle Moment der Begreiflichkeit mit der objektiven Nothwendigkeit des Beweises identificirt. V. Hartmann giebt im Folgenden selbst den Unterschied beider Momente ganz richtig an; er weiss sehr wohl, dass die Induktion in der Mathematik sehr bald aufhört, und führt als Beispiel gegen Schopenhauer an, dass man den pythagoräischen Lehrsatz zwar beim gleichschenkelig-rechtwinkeligen Dreiecke durch Umklappen des Hypothenusenquadrat's anschaulich machen, beim ungleichschenkeligen aber nur deduktiv begreifen könne.

V. Hartmann findet den Grund, dass noch Niemand den nöthigen Scharfsinn aufgeboten hat, um alle Grundsätze der Mathematik wirklich auf den Satz vom Widerspruch in Anwendung aufgegebene Raum- und Zahlenelemente zurückzuführen, lediglich darin, dass die Grundsätze der Mathematik durch blosse Intuition evident seien; aber so gewiss diese Grundsätze logisch seien, so gewiss sei ihre Deduktion vom alleinigen Grundgesetz der Logik, dem Satze vom Widerspruch möglich.

Hiermit steht das, was Lange a. a. O. II. S. 122., Anm. 20, gegen die Versuche sagt, welche die Mathematik auf reine Logik ohne Anschauung zurückführen wollen, nicht im principiellen Gegensatz. Denn es ist durchaus nicht nöthig, die sinnlichen Momente, welche gegen die Consequenz in jenen Versuchen sich finden, für die Deduktion beizubehalten. Ganz anders steht es freilich mit der Entdeckung der mathematischen Sätze; in dieser Richtung darf man wohl behaupten, dass ohne Anschauung die Mathematik, wenn überhaupt möglich, so doch auf einer sehr niedrigen Stufe stehen geblieben sein würde. —

Digitized by Google

Wenn man so in der Mathematik Sätze deduciren kann, nachdem sie anderweitig entdeckt sind, so hängt dies mit der eigenthümlichen Beschaffenheit der mathematischen Objekte zusammen, welche durch den Begriff als unveränderlich festgestellt sind, solange die Mathematik von menschlich organisirten Wesen kultivirt wird. Anders verhält es sich dagegen in allen übrigen Disciplinen; dass hier ein rein deduktiver Beweis im strengen Sinne überhaupt möglich sei, muss durchaus bestritten werden. Neuerdings hat Zöllner, dessen eindringendem Scharfsinn die Ueberschätzung der Induktion nicht verborgen blieb, in der Vorrede zu seinem Buch über die Kometen im Gegensatze zur üblichen Ansicht der Naturforscher behauptet, dass der deduktive Beweis in gewissen Fällen der einzig mögliche sei, wobei er sich vornehmlich auf das apriorische Causalitätsgesetz stützt. Wie viele andere Forscher, findet auch er den Inhalt desselben darin, dass wir den Gesetzen unseres Verstandes gemäss für jede Veränderung in der Natur einen zureichenden Grund vorauszusetzen gezwungen seien. Dieses Causalitätsgesetz wendet nun Zöllner consequent auf die Theorie der Entstehung unserer heutigen Organismen an und kommt zu dem Resultate, dass bei der hohen Temperatur des primitiven Gluthzustandes unserer Erde organische Keime in unserem heutigen Sinne nicht bestehen konnten; deshalb müsse es auf unsern Planeten einst eine Zeit gegeben haben, in welcher sich aus unorganischer Materie Organismen entwickelten.

Bei Zöllner hat die Deduktion mit vollem Recht den Charakter des rein Logischen, sodass ein Gegensatz zwischen Thatsächlichem und Logischem entsteht, während doch vom Logischen aus das Thatsächliche bewiesen werden soll. Dass der induktive Beweis im vorliegenden Falle stets angefochten werden kann, ist durchaus zuzugeben; ob aber der von Zöllner erbrachte deduktive Beweis, oder ob überhaupt ein Beweis in diesem Falle Sicherheit gewähre, ist eine andere Frage. Zunächst liegt kein Wider-

Digitized by Google

spruch in der Annahme, dass die organischen Keime im Laufe der Zeit ihre Beschaffenheit geändert haben; Zöllner selbst fügt die Restriction bei: „Organische Keime in unserem heutigen Sinne," und lässt somit die Möglichkeit offen, dass sie sich verändert haben. Keinesfalls lässt sich mit rein logischen Gründen eine Veränderung der Organismen als unmöglich erweisen; also ist auch kein Widerspruch in der Annahme, dass im Gluthzustande Organismen existirt hätten.

Im Uebrigen geht auch aus diesem Beispiel wieder hervor, wie misslich es ist, sich auf die Begreiflichkeit zu berufen; nach dem Stande unserer gegenwärtigen Beobachtungen über die Existenzfähigkeit organischer Keime erfordert die auf dem apriorischen Causalgesetz beruhende Begreiflichkeit allerdings die Annahme, dass die organischen Keime sich aus unorganischer Materie entwickelt haben. Unsere Beobachtungen geben aber durchaus keine Sicherheit über die Beschaffenheit der organischen Keime in früheren Zuständen.

Was Zöllner hinsichtlich des Unterschiedes zwischen dem inductiven und deduktiven Beweis sagt, hat für den erstern volle Geltung; die Induktion macht das Causalverhältniss in jedem Falle allerdings nur wahrscheinlich, andererseits aber ist nur auf dem Wege der Induktion festzustellen, ob in einem bestimmten Falle überhaupt ein Causalverhältniss anzunehmen ist. Hat man nun so auf dem Wege der Induktion die Existenz einer kausalen Beziehung festgestellt, so kann man weiter durch Deduktion „auch den Grund derselben" erhalten; dies kann aber nichts Anderes heissen, als dass man etwas Allgemeines findet, von dem jene kausale Beziehung ein Specialfall ist. Dies lässt sich nun weiter fortsetzen; man kann so lange begründen und deduciren, bis man auf ein oberstes und letztes Allgemeines kommt. Wollen wir nun bei dem heutigen Stande der Erkenntnisstheorie dies wieder mit Plato als unmittelbar gewiss und als dasjenige betrachten, welches allen andern Er-

Digitized by Google

kenntnissen erst Gewissheit verleiht? Oder sollen wir es nicht vielmehr durch induktive Begründung wahrscheinlich machen? Eine solche ist ja auch die empirische Bestätigung, welche die zureichende Erklärung der Erscheinungen d. h. ihre Ableitung aus einem hypothetisch angenommenen Princip gewährt. Zöllner selbst liefert einiges Material für diese Ansicht, S. XXIX: „Verlangt man doch von keinem Naturforscher, dass er uns erst die Atome des Aethers und seine Schwingungen zeige, ehe wir uns auf die fruchtbaren Deduktionen der Undulationstheorie einlassen. Weshalb nicht? Weil der Aether und seine Bewegungen nur die Bedingungen für die Begreiflichkeit der Phänomene des Lichts in der Undulationstheorie aussprechen.“ Nach dem heutigen Stand der Forschung erklärt man die Phänomene des Lichts aus den Schwingungen der Aetheratome, vor noch nicht allzu langer Zeit durch die Emissionstheorie; die letztere wurde aufgegeben, weil sie mit den Thatsachen weniger gut zu vereinen war. Solange sie aber in Geltung stand, war sie ebenso gut „Bedingung für die Begreiflichkeit“ der Phänomene des Lichts wie jetzt die Undulationstheorie. So zeigt überhaupt die Verwerfung von Theorien auf Grund entgegenstehender Thatsachen, in welchem Verhältniss Thatsachen und Hypothesen, Besonderes und Allgemeines, Wissen und Erklärungen zu einander stehen.

In dem später beigebrachten Beispiele von der Spektralanalyse scheint uns Zöllner zu viel Gewicht auf die Art der Entdeckung zu legen und den Beweis derselben zu unterschätzen. Kirchhoff hat allerdings durch Deduktion entdeckt, dass ein durchsichtiger das Licht polarisirender Körper beim Glühen ebenfalls theilweise polarisirtes Licht aussenden muss, dessen Eigenschaften in gesetzmässiger Beziehung zu den Eigenschaften des beim Durchgange polarisirten Lichtes stehen. Aber der Beweis für diese Entdeckung ist durchaus nicht überflüssig, wie man leicht aus den Consequenzen der Annahme ersehen kann, dass die Thatsachen mit jener logischen Folgerung in Widerspruch geriethen. Was von beiden, ob That-

Digitized by Google

sache oder Folgerung, dann weichen müsste, dürfte wohl nicht zweifelhaft sein.

Es scheint daher gerathen, die Sache umzukehren und statt der Beweise durch Deduktion vielmehr Beweise für die Richtigkeit der Deduktion und des Princips, aus welchem deducirt wird, zu erbringen. Dies steht im Einklang mit der oben citirten Aeusserung von Helmholtz, dass die objektive Wahrheit dann gefunden sein würde, wenn die Zurückleitung der Erscheinungen auf einfache Kräfte vollendet und zugleich nachgewiesen wäre, dass die gegebene Zurückführung die einzig mögliche sei, welche die Erscheinungen zulassen.

Die Gewohnheit, Alles deduktiv begründen zu wollen, ist ein Erbtheil früherer Zeiten, wo man nur das Deducirte als Wissen gelten liess und die Thatsachen gering schätzte. Dass man sich hierbei gewöhnlich über die Tragweite der Deduktion täuschte, ist psychologisch erklärlich. Ein auffallendes Beispiel hierfür bieten die Versuche, das Gesetz der Trägheit aus dem Causalitätsgesetze abzuleiten; es ist durch seine Geschichte zugleich ein Beleg dafür, wie man in der Erklärung auf das gerade Bekannte zurückzugehen geneigt ist. Kartesius (Principien der Philosophie, übersetzt von v. Kirchmann S. 67 ff.) entnimmt dieses Gesetz aus der „Unveränderlichkeit Gottes;“ Kant und nach ihm Schopenhauer leiteten es aus der Kategorie der Causalität ab. Es ist nun leicht zu sehen, dass der Inhalt des Gesetzes nur empirisch gefunden werden konnte; dass ein Körper in gerader Richtung und mit unveränderlicher Geschwindigkeit sich fortbewegt, bis er gehemmt wird, versteht sich durchaus nicht von selbst, wie denn Aristoteles vielmehr die Kreisbewegung der Planeten für die natürliche hielt, vergl. Dühring, Geschichte der Mechanik S. 400 ff., 420 ff. Die ursprüngliche Fassung des Trägheitsgesetzes geht von der sinnlichen Wahrnehmung aus; schon Kartesius erklärt an der oben citirten Stelle, dass die gewöhnliche Auffassung den Naturgesetzen

Digitized by Google

geradezu zuwider sei; die Erde sei so eingerichtet, dass alle Bewegungen bald erlöschen und zwar oft aus Ursachen, die sich unserer Wahrnehmung entziehen, weshalb man annehme, dass die Bewegung von selbst aufhöre, während sie doch aus unbekannten Ursachen gehemmt worden sei.

Uebrigens darf nicht übersehen werden, dass das Trägheitsgesetz nur eine Fiktion ist, weil die von ihm vorausgesetzte Bedingung niemals erfüllt wird; es hat daher trotz seiner Fruchtbarkeit für die Mechanik überhaupt nur hypothetische, aber keine assertorische Geltung. Gesetzt, die Thatsachen, auf denen das Trägheitsgesetz basirt, seien nicht blos fingirt, sondern wirklich, so würde vermuthlich die Kategorie der Causalität niemals aufgestellt worden sein. Denn wenn alle Körper sich fortwährend bewegten, und dieser Zustand auch stets wahrgenommen würde, so wäre der stete Wechsel, die ewige Veränderung das Gewohnte, und es würde somit für das natürliche Bewusstsein die Veranlassung zur Frage nach einer Erklärung weggefallen sein. —

Aus dieser Betrachtung der wissenschaftlichen Methoden ergiebt sich, was man freilich dem Urtheilsfähigen nicht erst klar zu machen braucht, aber einer noch jetzt sehr verbreiteten Ansicht gegenüber stark betonen muss, dass auch die Wissenschaft durchaus nicht rein „exakt“ verfährt, d. h. blos ex actis zu ihren Resultaten gelangt. Die Wissenschaft spekulirt so gut wie die Philosophie; der Unterschied zwischen beiden Arten der Spekulation ist allerdings meist erheblich genug; denn die Philosophie spekulirt meist unmethodisch und hält ihre Resultate auch ohne Beweis für richtig.

Die Analogie der anerkannten Wissenschaften giebt auch der Philosophie die formelle Berechtigung zur methodischen Spekulation; zugleich zeigt sie durch ihr Beispiel, wie diese Spekulation im Allgemeinen zu verfahren hat. Demnach muss auch in der Philosophie von den Thatsachen ausgegangen werden; dass als solche nicht

Digitized by Google

alle beliebigen Sinneswahrnehmungen ohne Weiteres gelten, bedarf kaum der Erwähnung. Auf Grund der festgestellten Thatsachen tritt sodann die Hypothese ein, von dieser aus erfolgt die Deduktion, deren Richtigkeit wieder durch Induktion zu beweisen ist.

Die besondere Art der philosophischen Spekulation hängt von der Aufgabe der Philosophie ab; als diese haben wir die Erklärung der Wirklichkeit bestimmt. Wie im Allgemeinen das Erklären vom Wissen abhängig ist, so muss auch die besondere Art der Erklärung sich nach den Objekten des Wissens richten. Sie schreitet somit von dem Bekannten zum Unbekannten fort oder sucht zu den gegebenen Wirkungen die verborgenen Ursachen. Nach unseren früheren Auseinandersetzungen über die Causalität ist jede Wirkung das Produkt mehrerer Ursachen; es giebt überhaupt keine Ursache in der Einzahl, sondern nur Ursachen in der Mehrzahl. Schon hieraus ist klar, dass es sich beim Aufsuchen der Ursachen nicht um die Erforschung des Wesens der Dinge handeln kann d. h. um dasjenige, was die Dinge an sich in ihrer Vereinzelung, abgesehen von ihren gegenseitigen Beziehungen und Einwirkungen sind. Dieses zu ergründen, fehlen uns alle Mittel; durch die Sinnlichkeit das Wesen der Dinge zu ermitteln, kann nur derjenige versuchen, welchem die Resultate der Physiologie der Sinnesorgane gänzlich unbekannt geblieben sind. Die verstandesmässige Betrachtung des Geschehens oder der Wirkungen lehrt aber, dass jede Wirkung ein zusammengesetztes Produkt ist, dessen Faktoren in ihrer Vereinzelung kennen zu lernen der Natur der Sache nach niemals gelingen wird. Wenn daher die Philosophie als Erklärung der Wirklichkeit darauf gerichtet sein muss, die Elemente oder Principien kennen zu lernen, so handelt es sich dabei nicht um die Principien des Seins, sondern um die des Geschehens. Das Sein offenbart sich uns ja überhaupt nur als ein Geschehen und insofern es einer Erklärung fähig ist, kann diese nur soweit zurückgehen, dass in den Elementen die Beziehung oder das Geschehen aufgesucht wird. Im Allgemeinen

Digitized by Google

lässt sich nun hier das logische Postulat aufstellen, dass aus einer Summe von Elementen nicht mehr folgen kann, als in ihnen enthalten ist (wenn auch bei jedem Einzelnen für sich gedacht vielleicht nur der Anlage nach); deshalb ist es geboten die Principien mit demjenigen Inhalt auszustatten, welcher durch Summirung der Elemente das zu erklärende Produkt ergiebt.

Eine nach diesem Princip aufgestellte Hypothese entspricht den logischen Anforderungen; ob sie auch materiell genügt, das Erklärungsbedürfniss durch möglichst zureichende Erklärung der Wirklichkeit befriedigt, zeigt sich durch ihre Anwendung auf alle Gebiete der erscheinenden Wirklichkeit.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

89094312162

B89094312162A

Digitized by Google

89094312162

b89094312162a

Digitized by Google